VOLUMEN LI MCMLXXXV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1985

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum,* Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum,* Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka,* I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem,* Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio,* 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen,* deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957^2 ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca,* I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις,* 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

P. Josef Olšr S.J. (1913-1984)

Josef Olšr, professore emerito del Pontificio Istituto Orientale, è morto a Roma il 3 luglio 1984. Era nato il 9 gennaio 1913, nel villaggio Bohaté Málkovice, a est di Brno, in Cecoslovacchia. Da ragazzo frequentò le prime tre classi ginnasiali nella tranquilla cittadina di Bučovice; per le due seguenti classi fu alunno alla scuola dei Gesuiti a Velehrad, località ricca di memorie storiche, centro dell'antica missione cirillometodiana del secolo IX°. Josef Olšr incontrò a Velehrad il primo gesuita di rito byzantino-slavo, P. Charles Bourgeois (1887-1903), che esercitava il ministero sacerdotale nelle diocesi di rito orientale di Prjašiv e di Mukačevo. Di tempo in tempo, Padre Bourgeois si ritirava nel Collegio di Velehrad, per un poco di riposo. In tali occasioni, il coro degli studenti eseguiva i canti della sacra liturgia bizantina e Josef Olšr faceva da lettore.

Furoni quelli i prodromi della vocazione orientale di Josef Olšr. Nello stesso tempo, per volontà della Santa Sede, veniva fondata la Missione Orientale della Compagnia di Gesù, con il noviziato di rito bizantino-slavo di Albertyn, presso la città di Slonim, attualmente nella Repubblica Sovietica Bielorussa.

Josef Olšr entrò nel noviziato di Albertyn il 13 Settembre 1929. Quel passo, nelle circostanze di allora, richiedeva coraggiosa determinazione. Più tardi, due altri alunni di Velehrad, Bohumil Horáček e Josef Vaněčka, lo imitarono. Quest'ultimo è encora in vita.

Nel settembre 1931, Josef Olšr iniziò in Cracovia il corso di studi filosofici che la Compagnia di Gesù fa compiere ai suoi giovani. Li terminò con la licenza, nel maggio 1934. Ritornò in Cecoslovacchia, per proseguire gli studi classici. Nel giugno 1936 conseguì la maturità classica a Praga.

Durante il suo soggiorno in Polonia, J. Olšr ha pubblicato alcuni articoli nella rivista ceca unionistica *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje.* Nel primo contributo descrisse il noviziato di Albertyn e l'atmosfera spirituale che lo caratterizzava. In un altro delineò l'eminente figura del protoigumeno della Missione, P. Vladimiro Piątkiewicz T.J., morto il 23 Marzo 1933. In altri articoli descrisse la vita dei cattolici di

rito bizantino sotto il governo tsarista e il difficile lavoro dei Gesuiti in terra russa. In 1937 il periodico *Apoštolát* pubblicò un suo articolo sulla vita di Vladimiro Sergeevič Solov'ev.

Già questi articoli giovanili rivelano le fondamentali qualità del suo stile e del suo talento: concretezza, chiarezza, persuasione et un certo atteggiamento conservatore. Più tardi, da sacerdote, si dedicherà al lavoro pastorale, a scapito del lavoro scientifico, per il quale aveva un talento non comune. P. Olšr era uomo di vasta cultura, sui più svariati argomenti.

Per formare il clero diocesano di rito byzantino-slavo, la Santa Sede aveva fondato in Volinia un Seminario Pontificio e lo aveva affidato alla Missione Orientale della Compagnia di Gesù. Il protoigumeno della Missione mise gli occhi sullo studente gesuita Olšr. Allo stesso tempo il P. Emil Herman S.J., Rettore del Pontificio Istituto Orientale, andava in cerca di futuri professori, per quell'Istituto romano. Tra i due concorrenti, l'Istituto Orientale ebbe la meglio. P. Ledóchowski, Generale della Compagnia di Gesù, tranciò la questione e assegnò Josef Olšr all'Istituto Orientale.

Nell'autunno 1936 il giovane religioso venne a Roma e prese stanza a Via del Seminario 120. Per quattro anni frequentò la facoltà teologica della Pontificia Università Gregoriana. Dopo il terzo anno di teologia, fu ordinato sacerdote di rito bizantino, il 17 Maggio 1939, da Mons. Alessandro Evreinov, Vescovo ordinante a Roma per quel rito. Tra gli studi si inserì la parentesi del terzo anno di probazione a Firenze (1940/41). Dopo il biennio alla Facoltà di Scienze Orientali del Pontificio Istituto Orientale, gli fu affidato l'insegnamento della lingua paleoslava e della lingua slava ecclesiastica nello stesso Istituto, col titolo di *professor adiunctus*. Nell'anno 1951 lasciò cadere l'insegnamento dello slavo ecclesiastico, mentre continuò ad insegnare il paleoslavo, pur non dandone il corso ogni anno.

Nel 1946 P. Olšr difese la tesi dottorale «Lo zar di tutta la Russia nel cerimoniale dell'incoronazione». Di quella tesi, per altro giudicata «summa cum laude», le autorità dell'Istituto, forse per motivi finanziari, o per altre ragioni, non permisero la pubblicazione integrale. Si trattava di tesi voluminosa. Solo quattro brani scelti furono pubblicati in *Orientalia Christiana Periodica.* Tuttavia la tesi di P. Olšr fu conosciuta, specialmente per merito del P. Hugo Rahner, che vi attinse per la sua *Antrittsrede*, (*Vom ersten bis zum dritten Rom*) prendendo possesso della carica di *Rector magnificus* dell'Università di Innsbruck, il 3 dicembre 1949. (cf. ivi, p. 14).

Lo stesso anno 1946 P. Olšr cominciò ad insegnare al Pontificio Istituto Orientale la storia ecclesiastica slava; nell'anno 1949 divenne *professor extraordinarius*; nell'anno 1956 fu nominato *ordinarius* di storia ecclesiastica slava orientale.

Ricoprì anche diverse cariche accademiche ed ebbe compiti riguardanti la comunità religiosa. Due volte è stato «ministro», cioè dirigente logistico, della comunità. Il 6 dicembre 1961 fu nominato rettore del Collegio russo, rimanendo in carica fino all'ottobre 1966.

Come rettore fu in contatto con molte personalità del mondo slavo, e dell'Unione Sovietica. Aveva talento non comune per le lingue; non c'è da meravigliersi, se fu chiamato a fungere da interprete in udienze concesse da Paolo VI al metropolita di Leningrado, Nikodim e al presidente dell'Unione delle Repubbliche Sovietiche, Podgornyj. Anche quando fu liberato dalla gravosa responsabilità di rettore del *Russicum*, le autorità ecclesiastiche si rivolgevano al P. Olšr perché partecipasse a raduni ecumenici. Rimane di lui una dettagliata relazione sul pellegrinaggio ecumenico bulgaro a Roma, di cui si occupò per l'incarico del Rev. P. Pietro Duprey P.A., del Segretariato per l'unità dei Cristiani. Il pellegrinaggio ebbe luogo dal 22 al 27 maggio 1968. Vi parteciparono 65 persone, 18 ecclesiastici e 47 laici.

P. Olšr presenziava volentieri ai congressi internazionali, specialmente degli slavisti. Alla prima riunione della Commissione Internazionale per gli studi slavi, riunitasi tra il 12 e il 14 giugno 1952, la Santa Sede era rappresentata da P. Olšr. A questa riunione – come ricorda lo specialista André Mazon in una lettera del 21 luglio 1952 – P. Olšr presentò una breve notizia sull'attività dell'Istituto Orientale, suscitando vivo interesse tra i presenti.

P. Olšr aveva uno speciale talento di conferenziere. Le sue conferenze durante l'ottavario per l'unione di cristiani rimasero profondamente impresse nella memoria degli ascoltatori; sue occasionali visite a comunità religiose o a gruppi di giovani produssero durevole impressione. Più tardi, semmai, gli vennero a mancare il tempo e le forze per une preparazione immediata.

Pubblicazioni del P. Josef Olšr

L'opera più solida del P. J. Olšr è certamente la sua tesi, *Lo Zar di tutta la Russia nel cerimoniale d'incoronazione, Saggio delle idee*

politico-religiose in Russia nei secoli XV-XVIII. Quattro brani scelti della tesi furono pubblicati nel periodico dell'Istituto:

Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo, OCP 12 (1946), pp. 322-373.
La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi, OCP 16 (1950), pp. 267-302.
La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar russi nel periodo dei torbidi (1598-1613), *OCP* 17 (1951), pp. 395-435.
La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar Romanov, OCP 18 (1952), pp. 344-376.

Ma altri articoli si basano, in parte, sul materiale della tesi:

Mosca - la terza Roma, Humanitas 4 (1949), pp. 1-18.
Cinque secoli di «autocephalia» della Chiesa Russa, Ecclesia, Roma 1948.

Il problema affrontato nella tesi ritorna anche nell'articolo scritto in ceco, *L'originale greco della versione ecclesiasticoslava del rito d'incoronazione degli imperatori bizantini,* in *Studi in onore di Ettore LO GATTO e di Giovanni MAVER,* Roma 1962, pp. 507-514.

La sua collaborazione all'*Enciclopedia Cattolica* (EC) ha dato a P. Olšr l'occasione di scrivere alcuni buoni, sintetici articoli. Omettendo le voci minori, citiamo:

Stõria del Patriarcato di Mosca, EC v. 8, (Roma 1952), col. 1452-67;
Storia di Raskol, vol. X, col. 534-537;
Storia dei Ruteni, vol. X, col. 1482-1492;

Sebbene molti sperassero in un cambiamento dell'atteggiamento sovietico verso la religione e la Chiesa, P. J. Olšr mantenne sempre un giudizio disilluso e realistico:

Attività della Chiesa Patriarcale Russa nell'Unione Sovietica, La Civiltà Cattolica, agosto 1947, pp. 300-318.
La religione nella Russia d'oggi, Il Fuoco, III, Roma 1955, pp. 34-44.
Die Wirkungsmöglichkeiten der russischen Kirche in der Sowietunion, in *Christentum in der Sowietunion,* Heidelberg 1950, pp. 131-163.

Quando i due gesuiti Antonio e Calogero Gliozzo fondarono a Roma il Centro Internazionale per la sociale istituzione del clero, essi trovarono in p. Olšr un valido collaboratore. Sul tema, Religione e Marxismo, P. Olšr preparò per quei corsi: *Religione e Marxismo nell'Unione Sovietica*, in *Quaderni di azione sociale* N. 2, 1957, 226-257. È forse la migliore saggistica sull'argomento.

Suoi sono pure alcuni articoli in ceco sull'unionismo e sui problemi cirillo-metodiani, in *Apoštolát* (1948) e in *Nový Život*.

Ha pubblicato in ceco il libretto, *Il servo di Dio Antonín Cyril Stojan*, Roma 1966, pp. 57. Era infatti suo compito raccogliere materiale per il processo di beatificazione dell'arcivescovo di Olomouc. Tra gli opuscoli sui Santi Cirillo e Metodio figurano sei conferenze tenute nel Pont. Istituto Orientale, nei giorni 9-11 Maggio 1963, per celebrare l'undecimo Centenario della missione dei santi fratelli nella Grande Moravia, *Cirillo e Metodio, i Santi Apostoli degli Slavi*, Roma 1964. Al P. Olšr fu assegnato come tema: *La vita e l'opera dei Santi Cirillo e Metodio*, pp. 29-49.

In genere il suo interesse storico si circoscrisse alla storia degli Slavi orientali, con una predilezione spiccata per la storia ecclesiastica della Moscovia. Anche problemi ecclesiastici antichi sono visti in questa prospettiva: *The Twenty-eighth Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow*, in *Das Konzil von Chalkedon*, vol. III, Würzburg 1954, pp. 58-61.

P. Olšr fu richiesto da diverse parti di articoli e di collaborazione. Promise con buona volontà, ma spesso gli fu difficile mantenere la parola, tanto più, che era oberato di incarichi diversi, di malattie e del peso degli anni. Per l'opera, *Sacrae Congregationis de Prop. Fide Memoria Rerum*, P. Olšr aveva promesso l'articolo riguardante i compiti del nunzio di Polonia. L'articolo è stato consegnato all'ultimo momento, dopo numerorose insistenze della Redazione ed è stampato nel I/2, pp. 201-225.

Nel secondo volume P. Olšr avrebbe dovuto descrivere la situazione dei cattolici latini nell'Impero russo, dal 1700 al 1815. Il 2 Febbraio 1973, il P. Olšr riceve un avviso dall'archivista P. Metzler, con il quale gli si diceva che il «tempo utile» per consegnare il manoscritto era trascorso e che lo stesso P. Metzler si incaricherebbe del mancante contributo, il quale di fatto è stampato alle pp. 801-812 del II vol.

Al P. Pietro Chiocchetta che preparava un Dizionario storico-religioso, P. Olšr aveva promesso il contributo, *Storia del cristianesi-*

mo nel mondo slavo. Degli anni passarono senza che il contributo arrivasse. Il 20 Aprile 1966 il Dizionario era già impaginato fino alla lettera R. Sembra che P. Olšr consegnasse *in extremis*, un eccellente articolo di 20 pagine. In realtà, nel Dizionario, la voce, *Storia del cristianesimo dei popoli slavi*, ha soltanto 8 pagine (pp. 982-989).

P. Olšr ha pure scritto recensioni di opere di storia e di slavistica, in tutto 25, un numero modesto per 39 anni di insegnamento.

Lungo tutta la sua vita di studioso aveva infatti conservato sensibilità e zelo pastorale, essendo consigliere di istituti religiosi secolari, e coltivando molte amicizie con grande fedeltà affettiva.

Anche le sue omelie erano apprezzate. Alcuni giorni dopo la sua morte un medico tedesco ha chiesto l'invio degli abbozzi di omelie, tenute da P. Olšr in Germania, durante le vacanze estive.

Pontificio Istituto Orientale J. Krajcar S.J.
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

OCP 51 (1985) 263-276

Enérgheia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo

La storiografia cattolica tradizionale, preoccupata degli attacchi portati al dogma proclamato nel Concilio Vaticano I (1869-1870), fino ad oggi si è costantemente sforzata di ammortizzare il peso dell'anatema inflitto dal Concilio Costantinopolitano III (680-681) al papa Onorio I (625-638), spacciando quest'ultimo per vittima ignara dei raggiri del patriarca Sergio di Costantinopoli (610-638), il vero responsabile dell'eresia monotelita, e mirando in tal modo a ridurre gli errori del successore di Pietro al piano pratico-pastorale(1). Su questa via, però, essa non ha mai avuto la possibilità di cogliere quello che fu il magistero più genuino di Sergio, mentre ha alterato completamente il suo ruolo storico nella vicenda monotelita, dove la speranza di ricomporre l'unità ecclesiastica fu la premura legittima che mosse sempre il patriarca bizantino.

In questo lavoro sarà, allora, mia cura cercare di far luce maggiore sulla questione, per fornire così al tempo stesso un nuovo contributo all'indagine sulle ragioni reali, che indussero Onorio a favorire l'iniziativa dottrinale di Sergio, giacché la proposta cristologica del presunto eresiarca monotelita -come vedremo- fu ortodossa al pari della tradizione da cui sgorgava(2).

(1) Tale opinione, che ha influenzato grandissima parte degli studiosi cattolici fino ai nostri giorni, risale a H. Grisar, *Papa Onorio I ed il Concilio Ecumenico del 680-681*, nel vol. *Analecta Romana. Dissertazioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la storia di Roma e dei Papi nel M. Evo* I, a cura di H. Grisar, Roma 1899, p. 385-426. Tuttavia, di nuovo qualche anno fa questa linea apologetica è stata duramente criticata da G. Schwaiger, *Die Honoriusfrage. Zu einer neuen Untersuchung des alten Falles*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXXVIII (1977), pp. 85-97.

(2) Tentativi di una valutazione positiva di Sergio sono stati finora abbozzati da G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus*

Ed infatti l'intera diatriba tra gli epigoni di Sergio e i duoteliti, allo stesso modo che la controversia sui *Tre Capitoli* del secolo precedente, va letta nel contesto del braccio di ferro avviato già all'indomani del Concilio di Calcedonia (451) tra il 'calcedonismo integrato' ed il 'calcedonismo integralista': il primo, mirante ad una illustrazione più completa del dogma dell'Incarnazione, chiarendo al tempo stesso la totale estraneità del Concilio di Calcedonia al nestorianesimo; il secondo, allergico a qualunque assimilazione perfino delle più genuine intuizioni della tradizione cristologica alessandrina, per timore di strumentalizzazioni eterodosse da parte delle sue frange più estremiste. Sicché, ancora una volta, la polemica nel dibattito teologico dell'Oriente Cristiano va vista come l'incresciosa conseguenza delle diverse terminologie in uso presso gli eredi delle antiche 'scuole' di Alessandria e di Antiochia.

Una ricerca sul senso autentico dei termini più caratteristici del linguaggio cristologico di Sergio, attraverso una lettura più attenta della sua nota lettera ad Onorio, mentre ci illustrerà il carattere più verbale che sostanziale della grande disputa cristologica del VII secolo, al tempo stesso ci permetterà di cogliere l'insegnamento più genuino del patriarca([3]).

Già tutto il tono della lettera è dominato dal desiderio di liquidare per sempre quella che l'autore giudica chiaramente «τὴν περιττὴν ταύτην λογομαχίαν»([4]). Perché, dunque, egli l'aveva provocata, insegnando il mono-energismo? Per ricondurre all'unità cattolica i monofisiti, come era avvenuto in Egitto([5]). Tuttavia ben presto si era reso conto che la sua iniziativa stava provocando uno scisma tra

---

nach ihren Quellen geprüft und dargestellt, Leipzig 1897, p. 40; J. Chapman, *The Condemnation of Pope Honorius*, *Dublin Review*, CXXXIX (1906), p. 133, nota 1; J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, (= Encyklopädie der Byzantinistik, 24) Amsterdam 1972, pp. 42-43. Una analisi volta a rivalutare il ruolo storico ed il magistero di Sergio si trova nel volume di recente pubblicazione F. Carcione, *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda*, Pontificia Università Lateranense — Istituto di Scienze Religiose, (= Ecclesia Mater, 4) Roma 1985.

([3]) La lettera di Sergio a papa Onorio è pubblicata in Mansi, XI, coll. 529-537.

([4]) Mansi, XI, col. 533 c.

([5]) Mansi, XI, col. 532 abc.

i calcedoniani, poiché feriva le orecchie di quanti pensavano che essa fosse stata introdotta al fine di sopprimere la duplice natura del Cristo. D'altronde era parimenti vero che l'espressione δύο ἐνέργειαι scandalizzava molti altri; per cui affermare il duoenergismo significava sacrificare l'unione raggiunta (6). Pertanto, preso tra l'incudine ed il martello, Sergio aveva finito per concordare con Sofronio, il suo principale oppositore, il silenzio sulle espressioni controverse, con l'intento di fermarsi alla sostanza della fede: «ὁμολογεῖν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ὄντα κατὰ ἀλήθειαν θεὸν ἅμα καὶ ἄνθρωπον, τὸν αὐτὸν ἐνεργεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα» (7). Questa era la verità essenziale al di là di tante discussioni! Con questa professione il patriarca voleva essere ed era in comunione con quanto papa Leone Magno aveva insegnato.

Tuttavia il monoenergismo predicato da Sergio non era puramente in funzione dell'unione, quasi egli, coscientemente, avesse usato una formulazione di sapore monofisita pur di arrivare a quello scopo. Il patriarca non era certamente tipo da ricorrere a quest'uso strumentale dell'eresia. Egli era pienamente convinto che il suo magistero si armonizzasse con la più genuina dottrina dei Padri, mentre d'altra parte gli pareva che costoro non avessero mai detto nulla delle δύο ἐνέργειαι (8).

Ed allorché Sofronio gli prospetta la possibilità di speculazioni eterodosse sul suo magistero, egli ne frena subito la propaganda, rimettendosi totalmente ad Onorio, al quale scrive, perché il papa, con la grazia concessagli da Dio, possa correggere gli eventuali difetti del suo insegnamento (9). Ciò testimonia inequivocabilmente che il patriarca non aveva nessuna pretesa di veder elevato il monoenergismo a verità di fede, anche se mostrava chiaramente di privilegiarlo (10).

Ma in cosa consisteva propriamente il monoenergismo tanto caro a Sergio? In altre parole, a quale tradizione cristologica esso attingeva?

Prima di rispondere a questa domanda sarà necessario premettere una rapida indagine storica, per chiarire come il concetto di ἐνέρ-

(6) MANSI, XI, col. 533 de.
(7) MANSI, XI, col. 537 a.
(8) MANSI, XI, col. 536 c.
(9) MANSI, XI, col. 537 b.
(10) Dello stesso avviso è G. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (= Päpste und Papsttum, 8) Stuttgart 1975, p. 16.

γεια, parimenti a quello di θέλημα in stretta connessione al quale era stato sempre usato, non fosse un ritrovato 'ex novo' del VII secolo, bensì un prodotto teologico determinatosi dall'arianesimo in poi.

Stretti nella morsa della tensione plurisecolare tra la tradizione cristologica alessandrina (che si sforzava di circoscrivere il dibattito sul mistero dell'Incarnazione all'ambito personale, al fine di chiarire la μία ὑπόστασις del Salvatore) e quella antiochena (che per contro ambiva ad estenderlo sul piano naturale, per salvaguardare le δύο φύσεις), nel corso della storia l'uso dei due termini era oscillante tra i teologi, a seconda della loro scuola di appartenenza. Sicché, sin dal IV secolo, i teologi 'alessandrini', convinti assertori dello schema Λόγος-σάρξ, e preoccupati di escludere ogni forma di adozionismo, che minacciasse l'unità ipostatica del Cristo, erano portati a considerarne la μία ἐνέργεια e l'ἕν θέλημα in prospettiva polemica contro i loro colleghi 'antiocheni'. Questi, dal canto loro, partendo dallo schema Λόγος-ἄνθρωπος, osteggiavano conseguentemente ogni soluzione che menomasse la perfetta integrità della natura umana del Salvatore e ponevano in risalto l'esistenza di un'ἐνέργεια e di un θέλημα umani accanto all'ἐνέργεια e al θέλημα divini.

Infatti, una prima eco delle tesi monotelite possiamo scorgerla già nel contesto della crisi scatenata dalla predicazione di Ario, allorché Aezio di Antiochia, uno dei più autorevoli seguaci dell'eresiarca alessandrino, insegnò che il Λόγος, sostituendo nel Cristo l'anima umana, non solo ne rilevò le funzioni intellettive, ma anche quelle volitive(11).

Qualche anno più tardi Apollinare di Laodicea, sviluppando le premesse della cristologia ariana, mentre arrivava a concepire l'unità assoluta del Verbo Incarnato come il risultato della completa fusione umano-divina, difese accanto alla μία φύσις anche la μία ἐνέργεια del Salvatore(12).

Contro il monotelismo abbozzato dal filone cristologico ariano-apollinarista, che con il suo rigido monismo ipostatico preparava le

(11) Il 'monotelismo' dei testi di Aezio di Antiochia è messo in luce da V. Grumel, *Les textes monothélites d'Aetius*, EOr, XXVIII (1929), pp. 159-166.

(12) Apollinare di Laodicea, *De fide et incarnatione*, in *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, ed. H. Lietzmann, Tübingen 1904, pp. 198-199.

strade alla grande eresia del secolo successivo, il monofisismo eutichiano, si ersero i più tenaci precursori del duofisismo, che verrà consacrato nel Concilio di Calcedonia. Tra questi, colui che espresse in modo più deciso l'esistenza di una duplice attività volitiva nel Cristo fu l'autore del *De Incarnatione Dei Verbi et Contra Arianos*, il quale concluse per la duplice natura del Verbo Incarnato in base al conflitto delle sue δύο θελήματα, rivelato dall'episodio del Getsemani([13]).

Nel secolo successivo S. Leone Magno, sviluppando questo motivo teologico, mentre consacrava la coesistenza senza mescolanza né separazione delle δύο φύσεις nella μία ὑπόστασις del Cristo, attribuì a ciascuna natura del Verbo Incarnato una propria capacità operativa([14]). L'agonia del Getsemani, in cui s'impone chiarissima la duplice attività volitiva del Salvatore, è -appunto- il luogo evangelico privilegiato per la rivelazione di questa verità([15]). Tuttavia, il papa supera la teologia della 'tensione' esposta dai Padri precedenti, per presentare la volontà umana del Salvatore a totale servizio ed in perfetta unità con quella divina, a cui liberamente soggiace per amore. Pertanto, nella Passione di Nostro Signore egli «vede una manifesta distinctio fra la natura assumente e la natura assunta, e crea una formula chiaramente duotelita molto prima della controversia monotelita: 'Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior'»([16]).

Il fronte anticalcedoniano, emerso all'indomani del Concilio che aveva canonizzato le dottrine di Leone, non tardò a mostrare le sue contraddizioni interne, poiché ben presto i genuini custodi della fede di S. Cirillo, che pur aveva insegnato un monofisismo soltanto «apparente», vennero in lotta con le sètte che si rifacevano al monofisi-

([13]) *De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*: PG 26, col. 1021 bc. Per tanto tempo quest'opera è stata attribuita ad Atanasio d'Alessandria, finché M. SIMONETTI, *Sulla paternaità del «De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos», Nuovo Didaskaleion*, V (1952), pp. 5-19, non ne ha dimostrato il carattere apocrifo. M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankira I: Eine Markellische Schrift «De Incarnatione et contra Arianos», Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXV (1964), pp. 217-270, ha identificato l'autore dell'opera in Marcello di Ancira, ma la sua tesi lascia parecchie perplessità.

([14]) LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: PL 54, col. 767 ab.

([15]) LEONE MAGNO, *Epistola ad Leonem imperatorem*: PL 54, col. 1176 a.

([16]) A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/2, Brescia 1982, p. 946.

smo «reale» predicato da Eutiche, facendo sentire le loro differenze anche riguardo al tema di cui ci stiamo occupando.

La fase più acuta del loro contrasto si ebbe all'inizio del VI secolo nella controversia tra Severo d'Antiochia e Giuliano d'Alicarnasso.

Il patriarca antiocheno, devoto alla lettera delle opere di Cirillo([17]), pur ammettendo due categorie operative nel Verbo Incarnato, insegnò che unica è nel Salvatore l'operazione, poiché l'operante è unico, come pure una sola è la volontà, poiché unico è il soggetto volente([18]). Pertanto, Severo, «seguendo Cirillo, considera semplicemente il 'pricipium quod' (per usare la terminologia scolastica) dell'attività e delle opere del Cristo»([19]), a differenza di Leone, che più profondamente ne aveva individuato il 'principium quo'. «Mentre Leone afferma che le due nature perseguono il fine della loro attività (il *terminus actionis*), ciascuna nel modo che le è proprio, e può quindi riconoscere due attività (*activitates*), Severo vede soltanto 'une chose mue' e, conseguentemente, un solo moto operativo (κίνησις ἐνεργετική), una sola attività. I cirilliani osservanti non osano parlare di una dualità *in Christo*, ma soltanto *extra Christum*, cioé in rapporto agli effetti della sua attività, insieme divina ed umana»([20]). Fino ad allora la speculazione teologica si era servita del concetto formatosi durante le controversie trinitarie, quando l'ἐνέργεια si era imposta come una proprietà caratterizzante la natura. Così Atanasio ed i Cappadoci avevano dedotto l'unità di natura della Ss. Trinità dall'unità di ἐνέργεια delle Persone divine([21]). Con Severo, invece,

([17]) Per uno studio analitico sul monofisismo severiano, sui suoi legami con il magistero di Cirillo e sulle sue profonde differenze con il 'monofisismo reale' resta ancor oggi insuperabile l'opera di J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Calcedoine*, voll. 5, Louvain 1909.

([18]) Cf. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 443-466; M. JUGIE, *Monophysisme sévérien*, DTC X/2, coll. 2225-2228; A. MAYER, *Monotelismo*, *Enciclopedia Cattolica*, VIII, col. 1319.

([19]) GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982, I/2, p. 945.

([20]) Ibid.

([21]) ATANASIO D'ALESSANDRIA, *Epistola I ad Serapionem*: PG 26, col. 596 a; BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium*: PG 29, coll. 661 c-665 a; GREGORIO DI NISSA, *Quod non sint tres*: PG 45, coll. 125 d-128 a.

l'unicità di operazione viene affermata sul piano della persona e non della natura.

Contro il patriarca di Antiochia protestò vivacemente Giuliano d'Alicarnasso, arrivando a negare che il corpo di Cristo fosse consostanziale al nostro, essendo rivestito di carne incorruttibile. Pertanto, in un sistema cristologico, che sfiorava il docetismo, era completamente assurdo trovare posto per un'attività umana del Salvatore. Infatti, una volontà ed una carne umane non sarebbero mai riuscite ad accettare, né sopportare le pene patite da Nostro Signore. Allora, soltanto una volontà puramente divina poteva affrontare liberamente (ἑκουσίως) la Passione, fermo restando che il corpo non fosse sottomesso alle leggi naturali(22). Da questo punto di vista si capisce bene quanto avesse ragione il vescovo dell'Asia Minore ad accusare Severo di 'neo-calcedonismo'!

Che poi le divergenze tra severiani e calcedoniani fossero puramente verbali emerge fin troppo bene dall'incontro che le due opposte fazioni religiose ebbero sotto Giustiniano a Palazzo Ormisda in Costantinopoli(23). In questo contesto Giovanni di Tella, braccio destro di Severo, cercò l'unione sulla base dei testi dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, sforzandosi di farne accettare agli avversari un'espressione destinata ad avere più tardi, nella controversia monotelita, larga risonanza: μία θεανδρικὴ ἐνέργεια(24).

La proposta non ebbe successo, ma certamente essa non era azzardata, poiché ai severiani non doveva certamente essere sfuggito che anche nei circoli 'antiocheni' le espressioni monotelite vantavano una certa simpatia(25). Infatti, esse erano state usate nientemeno

(22) Sulla controversia tra Severo e Giuliano il lavoro migliore resta quello di M. JUGIE, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, EOr, XXIV (1925), pp. 129-162; 256-285.

(23) Su quest'incontro si vedano i recenti lavori di S. P. BROCK, *The Orthodox Oriental Conversation of 532, Apostolos Varnavas*, XLI (1980), pp. 219-228; IDEM, *The Conversation with Syrian Orthodox under Justinian (532)*, OCP, XLVII (1981), pp. 87-121.

(24) PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *Epistola IV ad Caium*: PG 3, col. 1072 b.

(25) Così tra i Maroniti, come attesta EUTICHIO, *Annales*: PG 111, col. 1078 a, il quale, tuttavia, fa di S. Marone addirittura il padre di tutti gli eresiarchi monoteliti. Infatti, anche a proposito di Sergio, usa l'espressione: «qui Maronita fuit» (col. 1083 c).

che da Teodoro di Mopsuestia, nel primo dei futuri *Tre Capitoli*[26], benché in un senso certamente differente dal severianesimo, poiché in quell'autore il discorso era stato affrontato dal punto di vista morale e non ontologico. L'unità operativa e volitiva nel Cristo era stata considerata dal Mopsuesteno semplicemente in rapporto all'unissono degli intenti tra il volere umano di Gesù ed il piano di salvezza stabilito da Dio.

In conclusione, pertanto, possiamo dire che nel secolo precedente alla controversia monotelita si erano ormai chiaramente messe in luce, accanto ad un'ortodossia fermamente duotelita, una corrente 'realmente' monotelita, figlia naturale del monofisismo eutichiano, ed una corrente soltanto 'apparentemente' monotelita. Quest'ultima era seguita soprattutto da quegli ambienti alessandrini, che erano gli autentici eredi spirituali di Cirillo (dove si guardava esclusivamente al soggetto agente, per attribuire l'*operari* unicamente alla persona di Cristo, prescindendo dalle sue nature). Ma vi aderiva anche qualche circolo antiocheno (dove, però, si rilevavano gli effetti pratici generati dalla comunione dell'umano con il divino nel Cristo, eludendo il problema sul piano dell'essere).

Dopo questo sguardo retrospettivo al secolo di Sergio, possiamo ora rispondere all'interrogativo iniziale: il magistero del patriarca bizantino non può essere ricondotto al monotelismo 'reale', logica deduzione di chi con l'unità di persona sosteneva solidamente anche l'unità di natura; né al monotelismo etico di Teodoro di Mopsuestia; bensì a quel monotelismo ipostatico, che nelle dottrine di Severo d'Antiochia trovava la sua pietra angolare.

D'altronde, i severiani erano i suoi diretti interlocutori. Esprimendosi nelle loro categorie, pur senza ripudiare la fede tradizionale della Chiesa cattolica, Sergio insieme ad Eraclio sperava di arrivare laddove non erano arrivati Teodoro Askida e Giustiniano, nella lotta ai *Tre Capitoli*.

L'influenza del grande argomento di Severo, secondo cui il numero delle volontà determina il numero dei volenti, traspare nitidamente nel pensiero cristologico di Sergio, allorché scrive: «ἀλλὰ γὰρ καὶ ἕπεσθαι ταύτῃ τὸ, καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα, ὡς τοῦ μὲν Θεοῦ λόγου τὸ σωτήριον θέλοντος

[26] TEODORO DI MOPSUESTIA, *Epistola ad Domnum*: PG 66, col. 1013 a.

ἐκπληρωθῆναι πάθος, τῆς δὲ κατ᾽αὐτὸν ἀνθρωπότητος ἀντιπιπτούσης τῷ αὐτοῦ θελήματι καὶ ἐναντιουμένης, καὶ ἔνθεν δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας εἰσάγεσθαι, ὅπερ δυσσεβὲς. ἀδύνατον γὰρ ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο ἅμα καὶ κατὰ ταὐτὸν ὑφεστάναι θελήματα» (27).

A questa frase, che avrebbe convinto Onorio a canonizzare l'ἕν θέλημα, gli storici fanno risalire in genere il passaggio della controversia del VII secolo dalla fase monoenergita a quella monotelita. In realtà questa distinzione appartiene più all'estetica della storiografia che all'essenza del dibattito cristologico, poiché da sempre i termini ἐνέργεια e θέλημα erano stati usati in stretta correlazione, implicandosi a vicenda. Certamente da questo momento la seconda espressione emergerà sulla prima ed in tal senso si aprirà la fase monotelita; tuttavia, la problematica di fondo rimarrà la medesima.

Che monotelismo e monoenergismo costituissero un nesso teologicamente inscindibile appare così evidente dal fatto che Sergio, per non infrangere il silenzio concordato con Sofronio, evita di usare esplicitamente l'espressione ἕν θέλημα, limitandosi a negare le δύο θελήματα care ai duoenergiti.

In proposito, però, si è detto che Sergio aveva usato questo stratagemma per confondere Onorio, cosicché venisse dal papa la proclamazione positiva del monotelismo.

Affermare questo significa non tener conto di un fatto molto importante: l'*Ekthesis*, che elevava l'ἕν θέλημα a fede dell'Impero, fu pubblicata soltanto verso la fine del 638 (28). Sergio, invece, aveva ricevuto la prima lettera di Onorio, che aveva canonizzato quell'espressione, almeno prima della fine del 636 (29). Ora, se il patriarca avesse veramente inteso ottenere quella formula dal papa allo scopo di renderla più accettabile, una volta avuta la risposta positiva di Onorio, senz'altro si sarebbe adoperato immediatamente perché Eraclio la promulgasse. Invece, dall'arrivo della lettera papale fino all'emanazione dell'*Ekthesis* trascorrono, come minimo, due anni.

(27) MANSI, XI, coll. 553 e-536 a.

(28) L. BRÉHIER, *L'Ekthesis, la fin du règne et la succession d'Héraclius (638-641)*, in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'a nos jours*, pubbliée sous la direction de A. FLICHE-V. MARTIN, vol. V, Paris 1938, p. 132, pone la pubblicazione tra il settembre ed il dicembre di quell'anno.

(29) Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III, Paris 1928, p. 170.

Ciò fa supporre che Sergio, non solo non abbia avuto alcuna intenzione di provocare l'affermazione positiva del monotelismo, ma semmai che egli abbia tentennato a diffondere l'ἓν θέλημα di Onorio, ben prevedendo come tale espressione fosse destinata a riprodurre le medesime tensioni suscitate dal monoenergismo. Non si spiegherebbe altrimenti la tarda pubblicazione dell'*Ekthesis*, che coincise con l'ultima speranza di ricuperare il lealismo giacobita, quando già nell'area siro-egiziana gli Arabi avanzavano vittoriosi sui Bizantini.

A Sergio, dunque, sarebbe bastato mettere a tacere la questione: non per prevenire probabili iniziative di Sofronio presso il papa, come è stato scritto, ma semplicemente per veder ratificato autorevolmente il silenzio pattuito con il suo avversario, il patriarca si rivolse ad Onorio, visto che un accordo di vertice non era riuscito a spegnere la miccia innescata nella base.

Ma al di là delle premure politico-pastorali di Sergio e della sua intenzione di non offendere il dogma di Calcedonia, il monotelismo ipostatico della tradizione severiana, cui egli si rifaceva, era realmente conciliabile con l'ortodossia?

Per rispondere a quest'altro interrogativo, occorre aggiungere che nel dibattito cristologico tra 'alessandrini' ed 'antiocheni', regnava la confusione non solo sulla questione del soggetto dell'ἐνέργεια e del'θέλημα (la persona o la natura?), ma anche sul significato stesso dei due termini.

Quanto all'ἐνέργεια, in generale si può dire che con tale termine gli 'alessandrini' esprimevano l'operazione volitiva in atto, mentre gli 'antiocheni' intendevano la capacità operativa, in forza della quale la volontà muove le facoltà operative.

È chiaro che questo doppio significato scaturisce dalla diversità di soggetto, a cui le due scuole assimilavano il termine. Infatti, compresa nel senso alessandrino l'ἐνέργεια non può essere che unica, perché l'operazione volitiva nel suo attuarsi è qualcosa di imputabile esclusivamente al soggetto storico concreto, cioè alla persona. Sicché ammettere una duplice operazione volitiva in atto significherebbe introdurre un dualismo di 'voleri' riconducibili soltanto a due persone. Al contrario, nel senso antiocheno essa è necessariamente duplice, essendo inequivocabilmente una proprietà naturale, in quanto ontologicamente ogni natura si determina sulla base della propria capacità operativa. Negare, allora, in tal modo la duplice ἐνέργεια del Cristo equivale a negarne la duplice natura.

Quanto al θέλημα, per gli 'alessandrini' tale termine indicava

l'esercizio di volontà per via di deliberazione. Si tratta, cioè, del 'volere' in questo o quel modo, che deve essere necessariamente unico, poiché sul piano storico è la persona che si decide ad agire liberamente in un senso o in un altro. A sua volta quest'unità di 'volere' (ἕν θέλημα) implicherebbe solamente un'unica operazione (μία ἐνέργεια) che lo attui. Per gli 'antiocheni', invece, il medesimo termine designava quella facoltà appetitiva propria di una natura intellettiva mirante al raggiungimento di un bene. La duplice natura implica, pertanto, due facoltà appetitive (δύο θελήματα), cui corrisponde una duplice capacità (δύο ἐνέργειαι), che permette loro di muovere le rispettive facoltà operative, perché eseguano quanto da esse deliberato. In sostanza, per usare una felice distinzione introdotta poi da S. Massimo[30], i primi intendevano per θέλημα quella caratteristica ipostatica chiamata dal Confessore θέλημα γνωμικόν, mentre i secondi quella proprietà naturale, che il medesimo definisce θέλημα φυσικόν.

Da quanto detto, appare quindi molto chiaro quanto Sergio, pur speculando su registri 'alessandrini', avesse ragione a rivendicare la sua comunione dottrinale con il dogma duofisita.

Non è chiaro invece come il patriarca bizantino intenda il concorso delle due nature nell'attività volitiva del Cristo, quando scrive: «ἡ δὲ σωτήριος τῶν θεοφόρων πατέρων διδασκαλία ἐναργῶς ἐκπαιδεύει τὸ, μηδέποτε τὴν νοερῶς ἐμψυχωμένην τοῦ Κυρίου σάρκα κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν Θεοῦ λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε, καὶ οἵαν, καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος ἠβούλετο»[31].

Quindi, conclude: «τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σύγκριμα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τοῦ λόγου θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ἀγόμενον θεοκίνητον ἦν»[32].

Ed invoca a sostegno del suo pensiero un passo del *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa[33].

[30] Cf. MASSIMO CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91, coll. 292a-333b.

[31] MANSI, XI, col. 536 a.

[32] MANSI, XI, col. 536 a.

[33] MANSI, XI, col. 536 ab; cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*: PG 45, col. 713 a.

Tuttavia, il Parente nel suo magistrale articolo, *Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelita*, squalifica l'appello al Cappadoce, affermando che Sergio «coglie sostanzialmente il pensiero di S. Gregorio, che in fondo afferma che il Verbo operava le azioni e le passioni umane per mezzo della natura assunta, il che equivale al θεοκίνητος. Ma Sergio va oltre e deduce dal θεοκίνητος l'unità delle azioni di Cristo a scapito dell'attività umana, mentre S. Gregorio distingueva già 'quod humanum humanitati, quodque excelsum divinitati'»([34]).

E crede di individuare in questo punto tutto il germe della controversia monotelita, concludendo: «I Monoteliti, ammessa la mozione divina sulla natura e sulla volontà umana, ne tiravano come conseguenza l'assorbimento delle facoltà e dell'attività umane di Cristo nella volontà divina; i cattolici tradizionalisti sostenevano che la natura umana era mossa dal Verbo, ma non per questo perdeva le sue facoltà ed il loro esercizio naturale»([35]).

In tal modo, sviluppando un'idea già abbozzata dal Jugie([36]), il Parente aveva inteso replicare al Tixeront([37]) ed ai suoi epigoni([38]), bollando come 'nestoriano' il parallelismo e l'indipendenza affermati da costoro riguardo al rapporto tra la duplice attività volitiva del Salvatore, nel quale, «se c'è armonia tra le due attività, essa non è dovuta ad alcun influsso dell'una sull'altra, ma risulta 'du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément aux actes divins'»([39]).

Non entro nel merito di questa polemica che animò vivacemente il dibattito teologico di qualche decennio fa. E, pur senza condividere a fondo l'accusa rivolta dal Parente ai suoi avversari, mi limito a rilevare l'indubbio pregio del prelato italiano nell'aver illustrato che «la persona in genere e la Persona del Verbo in particolare hanno una funzione egemonica, motiva, sull'attività della natura: il Ver-

([34]) P. PARENTE, *Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelita*, REByz, XI (1953), p. 243.

([35]) Ibid.

([36]) M. JUGIE, *Monothélisme*, DTC X/2, col. 2311.

([37]) TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienné*, III, Paris 1928, pp. 172-175.

([38]) In particolare a P. GALTIER, *L'Unité du Christ*, Paris 1939, p. 281.

([39]) PARENTE, *Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelita*, REByz, XI (1953), p. 242.

bo non è semplice principio di attribuzione, ma è vero principio agente (*quod*) delle azioni umane, è, per dirla con S. Massimo e col Concilio Romano, il θελητικός e l'ἐνεργητικός di tutta l'attività della natura assunta»[40].

Tuttavia, mi sembra storicamente poco fondato il confine da lui tracciato tra Monoteliti e 'cattolici tradizionalisti'.

Sergio ed i suoi seguaci non sanno certamente esporre come la natura umana, pur mossa dal Verbo, riesca a conservare le sue facoltà ed il loro esercizio naturale. Comunque, non si può confondere questa loro incapacità con l'insegnamento positivo di un annientamento totale della volontà umana in quella divina. Essi sulla scia della tradizione greca, che considerava la natura umana come oggetto passivo della divinità[41], mirano soltanto a rivendicare il primato del Verbo sulla natura assunta, senza entrare nel problema del libero arbitrio del Cristo-Uomo, argomento che verrà trattato chiaramente soltanto con la teologia scolastica.

Del resto, S. Massimo stesso «riduce l'umanità di Cristo alla condizione di strumento congiunto, nel senso che quella umanità con le sue facoltà e con le sue attività è come imbevuta di energia divina ed è dominata e diretta constantemente dal Verbo»[42]. In questo il Confessore si sente d'accordo con uno dei maestri del monoenergismo, lo Pseudo-Dionigi[43]. Certamente, attento alle speculazioni del monofisismo «reale», più marcatamente «difende l'integrità della natura assunta nella sua sostanza e nel suo operare»[44], sentenziando che «la natura assunta vuole con la sua volontà e agisce secondo le sue virtù operative», quantunque «il Verbo la possiede e la muove in modo che essa nulla faccia indipendentemente da Lui»[45].

Tuttavia, pure il Parente non può fare a meno di concludere che anche «S. Massimo non va oltre su questa via delicata che lo porterebbe di fronte al formidabile problema della libertà di Cristo-Uomo sotto la mozione del Verbo»[46].

(40) Ibid., p. 251.

(41) Cf. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*, (= Päpste und Papsttum, 8), Stuttgart 1975, p. 15.

(42) PARENTE, *Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelita*, REByz, XI (1953), p. 246.

(43) Ibid.

(44) Ibid.

(45) Ibid., p. 247.

(46) Ibid.

E nemmeno esaurisce il problema il III Concilio Costantinopolitano (680) che, dopo aver canonizzato il duoenergismo-duotelismo, si limiterà anch'esso a concludere: «Ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ»(47).

In conclusione, nella sua lettera ad Onorio il patriarca Sergio di Costantinopoli espone concetti sostanzialmente ricorrenti nel patrimonio patristico orientale, sforzandosi in armonia con la sua missione unionista di dare ampio rilievo all'impostazione e alla terminologia care alla scuola alessandrina ed evitandone al tempo stesso gli eccessi eterodossi. Senz'altro egli è oscuro sul problema della relazione teandrica nell'attività volitiva del Cristo; ma non sarebbe affatto giusto per noi moderni attribuire al patriarca bizantino una lacuna allora comune nel pensiero teologico.

Via dei Frassini 120 A/9 Filippo CARCIONE
Roma

(47) MANSI, XI, col. 637 c.

OCP 51 (1985) 277-306

Version géorgienne de l'homélie eusébienne CPG 5528 sur l'Ascension

*Mauritio Geerard dedicatum**

Prolongeant la largeur de vue de M. Richard et du P. Ch. Martin, M. Geerard s'est acquis la reconnaissance des patrologues, en particulier, pour avoir inclu dans son répertoire les témoins orientaux des textes grecs parvenus jusqu'à nous. Nous voudrions, en hommage et en témoignage de profonde amitié, démontrer ici quel peut être l'apport de la double version géorgienne CPG 5528 (BHG 635t) d'«Eusèbe d'Alexandrie».

Nous attendons toujours l'édition critique grecque de ce texte, dont M. Guy Lafontaine a jeté les bases dans un mémoire malheureusement toujours dactylographié(1). Heureusement, par la publication, sur quinze manuscrits, de la version arménienne, G. Lafontaine a commencé à lever le voile qui recouvre l'état du texte grec. Il imprime trois paragraphes grecs supplémentaires à partir du Barocc. gr. 199 (Xe siècle)(2) et dont les textes arméniens attestent l'appartenance au texte primitif, un peu plus long que celui imprimé aut t. 64 de la PG. L'éditeur du texte arménien nous rend deux services: tout d'abord, il élimine comme secondaire un sous-groupe arménien qui allonge de 146 lignes de colonnes les 243 de la version primitive(3). G. Lafontaine sait parfaitement que les mss arméniens qu'il utilise ne représentent pas l'entièreté de la tradition: en note de dernière minute, il ajoute aux témoins qu'il n'a pu atteindre 23 mss repérés à

(*) Cet article était entièrement rédigé en 1981.

(1) G. Lafontaine, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, [Louvain], 1966, 269 pp. (dactylographié).

(2) G. Lafontaine, *La version arménienne du sermon sur l'Ascension d'Eusèbe d'Alexandrie, Handes Amsoreay*, t. 90 (1976), vol. 521-576. (cité *Version arm.*) Les paragraphes grecs col. 525 et 530.

(3) *Version arm.*, col. 565-576.

Yerevan[4]. Un classement préalable des homéliaires arméniens reste souhaitable[5].

L'édition des deux versions géorgiennes utilise donc comme matériel de comparaison le texte grec provisoire PG 64 augmenté des trois paragraphes du codex d'Oxford, et la version arménienne courte qui lui correspond d'après les trois mss Paris 110(1194) **B**, Paris 116(1307) **C** et Venise 222(1335) **F**[6]. A la lumière de ces deux témoins encore incomplets, la double version géorgienne est singulièrement éclairante. Seule, l'édition complète du grec et de l'arménien permettra de juger dans quelle mesure la tradition géorgienne est la seule à livrer une série de détails qui ne manquent pas d'intérêt.

Le texte grec nous est arrivé sur une cinquantaine de mss avec les attributions variées d'Eusèbe d'Alexandrie, Grégoire d'Alexandrie, Léonce, Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe d'Emèse et Jean Chrysostome[7]. G. Lafontaine révèle déjà que sur 33 mss examinés, 19 correspondent à l'état court de la PG et 14 au texte complet[8]. C'est au texte le plus court que se rapporte la traduction syriaque du ms. Vat. syr. 369 (IXe siècle), que Mgr Sauget a édité[9].

Du côté géorgien, la double version séduit par son caractère exemplaire: on voit immédiatement que le ms. Iviron 11 (Xe siècle), pièce A 42, dépend du grec, tandis que le ms. A-144 de Tbilissi (Xe siècle), pièce K 26, dépend de la version arménienne[10]. Une série d'homoiotéleutes a provoqué des sauts du même au même dans chacun des témoins. Ceci permet de mieux récupérer le texte grec pri-

(4) Ibid., col. 528, note 34.

(5) Nous avons commencé ce travail par la description: *Le manuscrit Erévan 993, Inventaire des pièces, Revue des Etudes Arméniennes*, t. 12 (1977), p. 123-167.

(6) *Version arm.*, col. 526-527.

(7) M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975, p. 256. (cité *Anciens homéliaires*).

(8) *Version arm.*, col. 524.

(9) Mgr J.-M. Sauget, *La version syriaque de l'homélie sur l'Ascension de Notre-Seigneur d'Eusèbe d'Alexandrie, Augustinianum*, t. 20 (1980), p. 299-317.

(10) *Anciens homéliaires*, p. 21-29 et 37-49 pour les collections respectives, et p. 63-120 et 158-180 pour les contenus. *Version arm.* signale col. 524, note 10, l'intention d'éditer les deux textes géorgiens «prochainement» selon la demande que m'a fait l'auteur il y a sept ans. Ne pouvant plus attendre l'étude d'une pièce qui, stratégiquement, s'impose comme la porte à de nouvelles réflexions, nous avons décidé de la publier ici.

mitif. En particulier, on retrouve le raisonnement de l'auteur et la structure de l'homélie dans la récupération, au paragraphe 27, d'une citation d'Hab. 3,16, déformée en arménien et disparue en grec([11]). Enfin, il est hors de doute que le traducteur d'A 42 avait sous les yeux, PG 64,45, 1.6 de la fin et 48, 1.5 de la fin, non ὁμοούσιος, mais ὁμοιούσιος (par. 28 et 74). Ceci pose un problème qui touche au corpus même «eusébien».

Nous avons gardé pour la commodité la division arbitraire en 74 paragraphes. Celle-ci facilite les références; dans l'illusion d'une collaboration possible, Mgr Sauget aussi bien que G. Lafontaine avaient déjà en main cette division à partir de la version latine d'A([12]). Nous donnerons toujours la version latine littérale de G. Lafontaine pour étayer la comparaison avec l'arménien([13]). Les sigles les plus commodes nous ont paru les suivants:

I: codex d'Iviron, version géorgienne sur modèle grec.

G: texte grec PG 64 augmenté des paragraphes du Barocc. gr. 199.

A: version arménienne spécifiée par les trois témoins BCF: Ab, Af.

K: codex du Klardžeti, version géorgienne sur un modèle arménien.

Sauts du même au même et accidents.

- § 4: récupéré dans le Barocc. 199, ce passage a deux fois βαπτίζετε; une clausule commune εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων est probable. Présent dans IAK.
- § 16. IAK atteste la disparition d'une phrase se terminant par προστάττω ποιῆσαι, déjà présent à la fin du même paragraphe.
- § 17. I seul a gardé οὐ παρῃτησάμην τὸν θάνατον, laissant tomber ὁ ἀθάνατος.
- §§ 18-26. IAK et le Barocc. 199 ont gardé ce passage où καταρησάμην forme le relai en 17 et 26.
- § 27. Gardé par IAK, ce paragraphe a disparu par suite d'un double πάντα πεποίηκα. Les derniers mots du § 26 ont été éliminés par l'accident.
- § 37. I a sauté de τύπον à τύπον.
- § 51. G. μυστήριον provient d'un passage de κίβωτον *IAK à ποτήριον

([11]) Cf. ci-dessous p. 289.

([12]) J.-M. Sauget, art. cit., p. 303, note 26; *Version arm.*, col. 524, note 8.

([13]) Il nous arrivera de citer les mss C et F, non traduits.

*AK, avec chute d'une invocation gardée successivement par IAK, AK puis GAK.
- § 58. IAK montre un saut en grec de ἀδελφοί à ἀδελφοί.
- §§ 70-73. IAK et le Barocc. 199 rendent ce passage éliminé par le double και ἀνελθόντος.
- § 69. I sauté de τῶν ποδῶν σου à ἀνελθόντος, rendant vraisemblable la reprise AK du verset Ps. 109,1 dans G*; en outre, la récurrence des σὺ εἶ entraîne dans A le saut de ἀμνός à σοφία, mais dans K seulement jusqu'à ἀληθινός.
- §§ 59 et 66-67. A évacue des éléments gardés par K.

K remonte à un archétype arménien en amont de Af et Ac. ([14])

Les plus beaux arménismes de K emportent l'adhésion même en l'absence de A([15]): en voici quatre exemples.

- § 13. ἕτοιμοι παρεστείκησαν A *parati stabant* K მზად დგის.
- § 23. Dans une lacune de A par homoioteleute:
  G: μυστήριον τὸ τελούμενον([16])
  A* խորհուրդ որ կատարելոց էր *mysterium* (vel *consilium*) quod *implendum est.*
  K წრაზვაჲ იყო რომელ იგი აღსრულებად იყო *consilium q.i.e.*
- § 38. τύπον ἔχοντες /զաւրինակն ունելով *typum habendo* et
  K მაქუსიერებითა სახისაჲთა *possessione typi.*
- § 74. Af անեղական կայ *incorruptibilis stat* et
  K უხრწნელი დგას.

On note les coïncidences **KAf** 9. *transfixerunt.* 13 om. *sed.* 14. *illis.* 27. add. omnem *voluntatem.* 30 վերաբարձիկ եղէ : მფარველ ვექმენ adumbravi. 32. mundi pro *saeculi.* **KAcf**: 15. om. *verbo.* 26. om. *omne.* 31. pro *dinumeratus sum,* circumambulavi. **KAc** 25. ut peccatum tantum Adam destruerem. 30. Iosue Nave pro *in diebus Iosue.* 45. *exacerbavistis.* 33. *et calor* om. **KAbcf** 30. *luti.* 43. *nucem fructum-dedi* vient de Nb., 17, 8 ἐβλάστησε κάρυα. 73. *providentiam* տեսչութիւն : მოხედვა visionem.

A possède des additions propres: 40 add. *paganorum.* 29. AK *vitae vestrae.* Il a aussi des corruptions propres que K permet de redresser. 10.

([14]) Tout au long de notre étude, nous n'avons pu comprendre pourquoi G. Lafontaine a choisi B comme témoin principal, alors qu'il possède les mss grecs qui lui démontrent l'absurdité de leçons comme col. 548 *a manibus leonum*, etc.

([15]) Il y a huit ans, nous avions copié I et collationné K en interlignes, d'où la remarque statistique *Anciens homéliaires* p. 252 et 263 pour A 42. Mais nous n'avions pas eu le temps de traduire K 26.

([16]) Le passage manque dans tous les témoins arméniens de G. Lafontaine, mais la restitution ne fait guère de doute. Le modèle grec n'était pas dans la PG au moment de l'étude des *Anciens homéliaires.*

contemnebant traduit ἐμυκτήριζόν με = K მევითხევედ dans la version n° 3 des Psaumes(17), les citations du *Ps.* 22,8 et de *Matth.* 27,39 interférant ici. 15. K impose de lire au lieu de *convinciensne factus essem in praedicatione*: ոչ անյանդիման լինի իմ քարոզութիւն (ἀσύστατον) non sine veritate fuit praedicatio mea, selon Af surtout. 27. La corruption la plus grave pour le sens est celle qui rend *Hab.* 3,16 méconnaissable: Ելից ժողովուրդ *fiet populus*(18) au lieu de Ելից ի ժողովուրդ *ascendam ad populum*, que lisait encore **K** aussi bien que **I**.

Ces quelques points ne sont pas exhaustifs, mais ils suffisent à étayer la place de **K** comme bon témoin en amont de **Afc**.

I permet d'améliorer certains points de G mais est souvent corrompu.

La version géorgienne correspond sensiblement au modèle grec dans la manière de traduire, surtout quand il est possible de comparer avec K. Il y a cependant une série d'erreurs de traductions, quelques singularités et beaucoup de petites omissions qui attestent un texte usé par les sopies successives.

Voici les fautes de traduction: 4. μάγος est rendu par *impur*, peut-être par la chute du substantif auquel cet adjectif se rapportait. 14. ἐπέτρεψα est lu ἐπέτριψα: *contrivi*. Nulle part l'interjection οὐαί n'a été correctement traduite. Elle est comprise comme οὐ εἶ au 33: *nonne tu sis*? et comme οὗ εἰσι *ubi sunt* aux 34 et 36. 37. ἐδέξατε est traduit par *servasti*, mais au 39, il est confondu avec ἐδόξατε *magnificavistis*. Au 56, l'invocation εἰρήνη σοι est assimilée à l'invocation mariale *noli timere*. 63. χοροί est traduit par *castrum*, vraisemblablement par confusion avec χῶραι.

En d'autres cas, I est meilleur que le texte grec actuellement accessible. Les coïncidences **IK** seront sûrement livrées par l'édition grecque, comme § 41 ἐθεάσασθε à lire ἐλιθάσασθε. **IK**: l'addition à l'ascension d'Élie de l'adjectif *viventem* au § 30. Plus curieux est le remplaçement de διπλῆν χάριν, AK, pour Élisée, par μηλωτήν; 4 R 2,9 ne parle que de διπλᾶ τοῦ πνεύματος. Une corruption en grec n'est pas impossible. Au § 38, I donne la prépondérance aux tables de la loi parmi les objets sacrés du temple auquels la gloire de Dieu est associée. Au § 49, il ajoute aux attributs de la croix la victoire sur les ennemis, trait assurément ancien. Au § 45, il ajoute à l'évocation du sang du Christ la formule liturgique «en rémission des péchés». Au § 52, il explicite la dormition de Marie par la formule «lorsque ton âme sortira de ta bouche». Au § 74, à la fin de la doxologie, il place une invocation

(17) Mz. Shanidze, *Psalmunis jveli K'art'uli redak'c'iebi*, Tbilissi 1960, p. 47, troisième version.

(18) La référence dans *Version arm.* col. 544 à Ps. 44,1 ne correspond à rien qui approche de la citation déformée.

peu ordinaire appliquée à la Trinité «qui habite parmi les acheiropites», les anges n'ayant pas été façonnés par la main de Dieu.

Plus brève et singulièrement proche du grec, I possède également les deux ὁμοιούσιος déjà invoqués au §§ 28 et 74. La probabilité qu'il ait recueilli des leçons que les cinquante mss grecs ne livreront pas, est grande.

Rapports entre les deux versions géorgiennes.

Lors de la première rencontre avec I et K, nous hésitions déjà: s'agit-il d'un texte à variantes énormes ou de deux textes distincts(19)? Les §§ 5,6,44 et 53 sont pratiquement identiques. Il est vrai qu'à ces endroits l'arménien ne diffère pas non plus de beaucoup. Il en résulte que K a sans doute connu I dans un témoin plus ou moins corrompu, qu'il a pu le comparer à la version arménienne, et qu'il a refait la traduction à partir de celle-ci en corrigeant les fautes de I, trop manifestes. Remarquable est à cet égard au par. 73 la double traduction de ἐκεῖ λοιπόν, ამიერითგან dans **I** et **K**, mais le même mot grec a donné en arménien իսկ յայլն, retraduit littéralement ხოლო მას სხუასა *autem in alio.* K a joint les deux traductiona et a suppléé par un verbe: *il s'assit* იჯდა. Le codex d'Iviron possède des traductions du même type avec des indices de feuillets manquants dans un modèle en grosses onciales(20). Certaines corruptions se sont faites en géorgien même, comme le passage de მოიღეთ à მოეღით au § 34, accident dû à l'onciale. La version K a pareillement transformé სიბრძნე en სიმტკიცე, soit *sagesse* que lui fournissait son modèle arménien en *fermeté*, accident également dû à l'onciale. Bien que des fragments *khanmeti* de ces textes n'aient pas été retrouvés, c'est dans le même type de traduction qu'ils figurent. Aussi n'est-il pas exagéré de dater la version aux environs de l'an 500, conformément à l'expansion des programmes liturgiques palestiniens dans le Caucase.

Le contexte historique de l'homélie sur l'Ascension.

La présence de la formule homéenne dans la version I nous a fait procéder à une relecture du *Corpus Eusébien* PG 81[1], p. 313-384. Les §§ 47-56 réussissent à parler de la Vierge sans utiliser une seule fois le fatidique *Theotokos.* A cet égard, l'homélie sur la Noël est

(19) *Anciens homéliaires,* p. 256 et 263.

(20) Ibid., p. 73, remarque sur la détérioration de A 14.

plus extraordinaire dans le même sens: qu'on relise PG 86[1], 367-368. Le seul titre est mère du Seigneur, et l'invocation de la Vierge comme *temple* au § 48 pourrait même avoir un accent nestorien. En réalité, le point théologique où l'auteur dresse l'oreille aux controverses serait plutôt PG 382, C 6 sur la naissance du Verbe véritable, expression qui est reprise au § 69. Rien ne nous paraît plus improbable que de placer ces textes après Ephèse(21). Au contraire, tout le contexte invite à remonter jusqu'au IVe siècle: la Nativité est fêtée dans l'ombre immédiate de l'Epiphanie, et célébrée conjointement avec le thème de la présentation(22). L'utilisation de *hiereus* et la citation d'un *Transitus* de Marie au § 52(23) orientent certainement vers Jérusalem. Si l'auteur était homéen, quoi de plus naturel que de sauver ses réflexions d'exégèse théologique sous le nom d'un successeur problématique de Cyrille d'Alexandrie? Dans ce cas qui nous paraît le plus vraisemblable, la mention du Transitus serait la plus ancienne connue.

Le plan de l'homélie.

Depuis le livre fameux de Marcel Simon *Verus Israël,* c'est devenu un lieu commun de parler de l'antisémitisme des pères de l'Eglise. Encore faut-il voir de quoi il s'agit exactement. Le texte eusébien sur les Néoménies a exactement les mêmes accents et les mêmes problèmes que les textes chrysostomiens invoqués par Marcel Simon(24). Mais le plan de l'homélie sur l'Ascension exclut toute manifestation d'antisémitisme: la conduite des juifs à l'égard du Christ sert uniquement à montrer à tout homme comment Lui n'a pas répondu par la violence, à telle enseigne que Son message condamne tous ceux qui ne l'imitent pas.

(21) Comme le fait G. LAFONTAINE, *Version arm.*, col. 521-522.

(22) PG 86[1], col. 367-368.

(23) Hiereus PG 86[1], col. 348. Voir A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris 1955, p. 246, lignes 10-12. Pour l'historie complexe des Transitus, voir M. VAN ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, dans *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, ed. F. BOVON, Genève 1981, p. 265-285.

(24) M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1964[2] p. 250-263, pour la théologie, et p. 361-373 pour la liturgie, avec les réations p. 488-495.

En bref, l'homélie, après une brève introduction (1-2) se divise en deux grandes parties: une exégèse théologique (3-46) et une narration historique (47-74) également basée sur l'Écriture.

1-2 Introduction: remarquons l'absence d'une prédication pour le dimanche de Thomas, trait archaïque, avant Proclus de Constantinople.

3-46 Exégèse théologique bâtie sur

a) **3-26** *Mat.* 28,19 et *Jn* 20,21 pour l'universalité du baptême et l'envoi des apôtres comme le Fils est envoyé du Père. Le baptême universel pour tous les repentants (4) place le chrétien dans la charité active (5) qui bénit même les ennemis et donc le Christ réalise l'exemple à imiter (6);

7-17 car le Christ a réalisé l'amour des ennemis qui bénit et ne maudit pas avec son visage (7), ses mains (8) son côté (9) son regard (10) ses pieds (11) de nouveau créateur face à la méchanceté humaine (12). Il était libre de réagir (13) et il ne l'a pas fait (14) mais a pardonné (15); ce qu'il a réalisé il a le droit de l'enseigner (16). L'immortel n'a pas supplié d'écarter la mort (17).

18-26 pourtant le Christ a maudit le figuier, mais il est symbole du péché. La malédiction (18) fut prononcée en notre faveur (19) car l'absence de fruits est prétexte (20) puisque c'est l'hiver (21). Dieu sonde les reins et les cœurs *Ps.* 7,10 (22), et les feuilles de figuier ont ceint les reins d'Adam et Ève après la faute (23); ces feuilles sont dessechées jusqu'à la racine (24) en symbole (25) pour l'éradication du péché originel (26).

b) **27-46** *Hab.* 3,16 τοῦ ἀναβῆναι εἰς λαὸν παροικίας l'ascension vers le peuple étranger (27) est une prophétie qui doit s'accomplir (28) dans *Jn* 20,17 «Je monterai vers mon Père» impliquant l'éloignement mais non l'abandon Jn, 14,18 par la promesse de l'Esprit Jn, 14,16 (29). Cette promesse.

30-32 est garantie par la fidélité de Dieu dans l'Ancien Testament, à travers Moïse, Josué, Elie, Elisée, David (30) Daniel (31) aidés de Dieu;

33-37 suppose la déréliction de l'ancien peuple, selon *Matth.* 23,37 (33), celui qui n'a pas reçu l'envoyé du Dieu (34) et entraîné la ruine du temple *Matt.* 23,38 (35) remplacé par la résurrection (36), ceux qui avaient la figure τύπον n'ayant pas reconnu la réalisation (37),

38-45 et s'accomplit dans le passage au peuple étranger: la gloire de Moïse (38) est donnée aux païens (39) à travers l'Ascension (40). Les prophètes deviennent les apôtres (41), les tables de la loi les évangiles (42), la verge d'Aaron la croix (43), la manne le pain eucharistique (44), l'eau du rocher le vin eucharistique (45).

45 Ainsi sont accomplis *Jn.* 20,17 (cf. 29) et *Matt.* 23,38 (cf. 35) (46).

47-74 Narration exégétique de l'Ascension, en cinq tableaux:

47-56 discours à Marie: *Jn* 20,17 (47) adressé à la vierge et Mère comme demeure, temple (48) lampe (49) fleur (50) arche (51); annonce de la dormition (52), reprise de Jn 20,17 (53), adoption de Jean l'apôtre *Jn* 19,25 (54) redit (55) avec en écho Lc 1,28 (56).

57-61 discours aux apôtres: *Jn* 20,21, invocation parallèle aux apôtres

commenté par *Mc* 3,35 (57), *Jn* 20,17 (58), *Jn* 14,18 (59), *Jn* 16,7 (60) sur la nécessité du départ pour recevoir le Paraclet après dix jours (61).

62-65 accomplissement des prophètes: liturgie céleste *Is.* 6,3 (62), la nuée lumineuse (63), *Ps.* 56,6 (64) et 98,9 (65).

66-69 discours dans la nuée: aux apôtres *Jn*, 14,27 (66), disparition (67) accomplissement du *Ps.* 46,6 (68), paroles du Père au Fils en cinq titres archaïques (69).

70-74 traversée des cieux selon la division paulinienne: traversée du premier ciel (70) peuplé des éléments *Dan.* 3,60-70 (71), du deuxième et troisième où il faut se taire avec Paul (72) adoration des puissances (73) et session à la droite du Père (74).

On notera le parallèle entre les attributs de Marie dits par le Christ et ceux du Fils dits par le Père: énumération de titres archaïques. Le Fils (69) comme agneau, Verbe au commencement et véritable, puissance ou Sagesse du Père, reste plus éloigné de la consubstantialité divine. «Puissance» et «Sagesse» du Père gardent une saveur proche des vocabulaires des textes gnostiques.

Utilisation de l'Écriture.

Les citations sont en général assez courtes, et la plupart du temps elles concordent dans les deux versions. Un cas des plus remarquables est le § 33, où la citation est suffisamment longue pour observer que l'auteur de l'homélie suit en général les mss DE de l'édition de Shanidze[25], mais avec parfois quelques mots de la version d'Adish. Un tel comportement relève de ce que l'on trouve en général dans l'ancien Lectionnaire, dont le texte scripturaire n'est toujours pas encore édité. On observe aussi des centons évangéliques regroupés de manière quasi identique aux §§ 28 et 57-58. Les mêmes citations tendent à refermer les développements qui ont été ouverts par la première invocation. Ce réflexe d'inclusion est un procédé plutôt sémitique.

L'absence du titre de Theotokos en contexte marial a parfaitement pu se transmettre en zone caucasienne, à partir de mss grecs grevés de notations homéennes non redressées. La période de correction sur un modèle arménien serait à placer plutôt au moment de la collaboration la plus intense entre Géorgiens et Arméniens en 506.

[25] A. SHANIDZE, *K'art'uli ot'ht'avis ori jveli redak'c'ia*, Tbilissi 1945, p. 84, d'où le lecteur peut contempler à loisir le rapport avec le par. 33.

La version grecque dont on se sert alors lui est antérieure, dans la mouvance de textes aussi «nestoriens» que les deux homélies attribuées à sainte Nino. On atteint là le fonds le plus ancien, où les Géorgiens, parallèlement aux Arméniens, utilisent directement des modèles grecs avant toute discussion chalcédonienne. Ne voit-on pas qu'à une même époque, Abraham Aghbatanetsi écrit à Kwirion, vers 600, pour le mettre en garde contre les «nestoriens», et que ce même Kwirion reçoit de Grégoire le Grand de Rome une lettre répondant à la question de savoir comment intégrer les «nestoriens» dans l'Église(26).

Nous souhaitons vivement qu'une publication sur tous les mss arméniens et grecs, que l'on attendra de G. Lafontaine, permette de mieux définir encore l'apport des versions géorgiennes de l'homélie sur l'Ascension, d'Eusèbe d'Alexandrie.

Principes d'édition.

La nature des textes en présence impose la forme à choisir pour les rendre accessibles. En l'absence d'une édition définitive aussi bien en grec qu'en arménien, et pour laquelle les patrologues attendent l'ouvrage de G. Lafontaine, il nous a semblé préférable de nous limiter à présenter une traduction française de I et G sur la base suivante, destinée à préserver la facilité de lecture. Nous imprimons la traduction de I en caractères normaux et les additions de K *en italiques*, ne reprenant en note que les divergences notables. Il nous a semblé que l'élaboration d'une traduction latine littérale ne rendrait guère de service, car de toute manière, ceux qui les emploieraient s'offriront le plaisir de lire en géorgien même les différences entre les deux textes. En géorgien par contre, nous avons gardé la double traduction afin de faire apprécier les singularités orthographiques de chacun des deux codex. Dans les notes de la traduction, nous indiquons sporadiquement les accords avec A ou G lorsqu'ils sont éclairants, ou parfois nécessaires à l'intelligence du texte.

Dans quelques cas, nous avons traduit en supposant redressée la corruption d'un passage an géorgien. Pour ne pas faire figurer de

(26) G. GARITTE, *La narratio de rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 137 et M. TAMARATI, *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910, p. 246.

caractères géorgiens dans l'apparat, nous énumérons ces quelques cas ici même:

21 K lire ვიცოდეა pour ვიწყოდეა ‖. **34** I lire მოილეთ au lieu de მოელით ‖. **35** K lire სახლი pour სახელი. **69** K lire სიბრძნე au lieu de სიმკიცე ‖. Enfin, **72** K, nous avons déplacé un ა dans le texte corrompu და აღმართ ვერღარ მიძვავს თქუამად (sic), en supposant que ce caractère était placé en interligne dans le modèle. Ce passage est de toute manière encore corrompu, même après la restitution.

LECTURES DE L'ASCENSION.
LOGOS DE JEAN CHRYSOSTOME SUR L'ASCENSION DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST([1]).

1. Venez, mes bien-aimés, et fêtons ce jour de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, car avec la grâce de Dieu, nous avons donné un Logos de sa Passion au temps de ces jours de prières. Il nous faut de même donner quelque chose également d'un Logos de son Ascension. **2.** Après sa résurrection d'entre les morts, son apparition chez les apôtres, l'attouchement commun de l'agneau([2]) et le partage commun([3]), le quarantième jour, il (le Seigneur) vint à la montagne des Oliviers qui est en face de Jérusalem avec ses apôtres et un rassemblement bien compact de gens réunis.

3. Il disait: «Comme mon Père m'a envoyé, moi je vous envoie (*Jn*, 20,21). Allez, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit (*Matt.* 28,19)([4]) en rémission des péchés!» **4.** N'empêchez personne d'être baptisé, qu'il soit fornicateur([5]) ou fornicatrice([6]), qu'il soit marchand ou *mage*([7]) *ou assassin* ou voleur ou samaritain ou juif([8]) ou païen ou esclave ou homme libre, quiconque vient à vous([9]), qu'il confesse ses péchés, se repente, baptisez-le([10]) *sans obstacle.*

5. Guérissez les malades, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. Bénissez ceux qui vous persécu-

---

[1] Le ms. K est acéphale. ‖ [2] Combinaison de *Lc* 24,39 et 1 *Jn* 1,1, où le Verbe est remplacé par l'*agneau.* ‖ [3] A ajoute *avec le pain.* I n'a pas compris et rend συναλισθῆναι par le radical «providence». ‖ [4] Ici commence K. ‖ [5]: *une des danseuses.* ‖ [6] Au féminin à cause de G πόρνη; K *fornicateur.* ‖ [7] I impur. ‖ [8] K j. ou s. ‖ [9] AK *se jette devant vous* ‖ [10] K *-les*

tent. Bénissez et ne maudissez pas (Matth. 10,8). Ne haïssez pas ceux qui vous haïssent. *Imitez votre maître.* **6.** *Car il dit* «A ceci on saura que vous êtes mes disciples (*Jn.* 13,55) si vous aimez ceux qui vous haïssent et bénissez ceux qui vous poursuivent (Lc, 6,28)».

7. Rappelez-vous combien de maux m'ont causé les Juifs. Les *séraphins*(11) se cachent de mon visage, *avec leurs ailes ils couvrent leur visage*, et les Juifs le bafouent *et me frappent sur les joues.* **8.** Mes mains ont fabriqué et créé l'homme à partir de la terre et ordonné la monde avec beauté(12), eux les clouent avec les clous *de fer au bois*(13). **9.** Du côté d'Adam j'ai fabriqué Eve et eux ont ouvert(14) mon côté avec la lance. **10.** Si je regarde la terre, elle tremble et est ébranlée (*Ps.* 103,32), et eux passent devant et branlent de la tête à mon égard(15) (*Ps.* 22,8 et Matt. 27,39). **11.** La terre entière est sous mes pieds(16) (*Is.* 66,1), et eux ont cloué mes pieds.

12. Voilà tout ce que j'ai enduré d'eux et pour toute cette souffrance(17) je ne les ai pas maudits ni n'ai envoyé sur eux ma colère. **13.** Ils croyaient(18) que je n'aurais pas été capable d'envoyer les anges apprêtés(19). Ils disaient: «Brisons ses entraves et enlevons de nous son joug» (*Ps.* 2,3) **14.** Et je ne *leur ai pas permis*(20), mais cloué à la croix(21), je priai mon Père pour eux et je dis: «Père, pardonne-leur car il ne savent pas ce qu'ils font» (*Lc* 23,34). **15.** J'ai supporté tout cela pour vous afin de vous donner(22) un exemple. Si j'avais enseigné seulement et n'avait pas réalisé, mon enseignement n'aurait-il pas été sans fondement?(23) **16.** Vous auriez dit: «Celui-ci n'est pas capable de réaliser quelque chose pour nous!» J'ai d'abord réalisé dans les faits et ensuite j'ai disposé à votre égard(24) et j'ai dit: «Le bon pasteur donne son esprit pour ses brebis» (*Jn* 10,11).

17. Et pour la passion *je n'ai pas empêché la mort*(25). J'ai dit(26): «Bénissez ceux qui vous persécutent (*Matt.* 5,44)(27) et ne

---

[11] I ceux aux six ailes ‖ [12] K *affermi un univers superbe.* ‖ [13] K *à la croix*, mais GA au bois ‖ [14] AfK *transpercé* ‖ [15] K. *me bafouent* et branlent *leurs* têtes ‖ [16] K est l'*escabeau* de mes pieds ‖ [17] K *et tous les coups que j'ai reçus* ‖ [18] K *ne croyez pas*[19] K *que cela leur soit impossible car les anges se tiennent prêts et* ‖ [20] I je ne les ai pas écrasés ‖ [21] K *ils m'ont étendu sur la c. ont cloué mes mains et* ‖ [22] K *afin que vous voyiez* ‖ [23] K. *sans vérité eût été ma prédication* ‖ [24] K *commencé à accomplir cette vérité et maintenant je vous l'ordonne* ‖ [25] G immortel je n'ai pas supplié d'écarter la mort. I est lacuneux. ‖ [26] K Je vous a.d. ‖ [27] K om.c.q.v.p.

maudissez pas. Et à cause de cette passion je n'ai pas maudit les juifs([28]).

18. Une malédiction n'est pas sortie de ma bouche. Si vous me parlez du figuier([29]), je l'ai maudit quand([30]) je n'y ai pas trouvé de fruits. (*Matt* 21,18). **19.** *Ecoutez pourquoi je l'ai maudit le desséchant jusqu'à la racine.* C'est pour vous que je l'ai maudit afin que de la malédiction je vous délivre, je l'ai desséché jusqu'à la racine *pour vous.* **20.** Car je suis allé y chercher du fruit afin de le dessécher. **21.** Ne savais-je pas qu'à cette époque il n'avait pas de fruit dans la saison de l'hiver([31])? **22.** C'est de moi que le Prophète a dit: «Dieu sonde le cœur et les reins([32])» (*Ps* 7,10). Je sonde le cœur et les reins des hommes et ne saurais pas que le figuier n'a pas de fruit? **23.** Mais cette action est un symbole et un mystère accompli([33]). Quand Adam et Eve transgressèrent le précepte([34]), ils se revêtirent de feuilles de figuier et par le lien du péché ils se ceignirent de la feuille du figuier([35]). **24.** C'est pourquoi j'allai au figuier *chercher du fruit*: je savais qu'il avait seulement des feuilles, je le maudis et le desséchai *jusqu'à la racine* affin de dessécher le péché de la transgression([36]). **25.** Je n'ai pas maudit n'importe quel figuier mais un seul en symbole afin de maudire le péché d'Adam *seulement.* **26.** C'est *pour* cela seulement que j'ai maudit le figuier, c'est-à-dire le péché([37]).

27. J'ai accompli toute la prophétie([38]) a mon sujet car([39]) au sujet du figuier que j'ai desséché le prophète avait déjà parlé de «mon ascension([40]) vers le peuple qui m'est étranger» (*Hab* 3,16)([41]), parce que le figuier n'a pas donné son fruit. Voici que j'ai accompli la prophétie([42]) à mon sujet et je remplirai *toute* la volonté de mon Père qui m'a envoyé (*Jn* 6,38). **28.** Voici que je monte vers mon Père (Jn 20,17). Ne soyez pas tristes (Ju 14,1): je ne vous laisserai pas orphelins (Jn 14,18), mais je vous enverrai un consolateur, (Jn 14,16) l'Esprit vivifiant semblable à mon Père([43]).

---

[28] K *J'ai souffert une telle passion et je ne les ai jamais maudits.* ‖ [29] K S.v.m. *dites: pourquoi as-tu maudit le* f.? ‖ [30] K *parce que* ‖ [31] K qu'il n'avait pas d.f. *parce que c'était l'époque* de l'h. ‖ [32] K *celui qui sonde les reins est Dieu* ‖ [33] K *Mais c'est un symbole de l'avenir et un mystère à accomplir.* ‖ [34] K *péchèrent* ‖ [35] KG *ils cachèrent la honte de leur péché* ‖ [36] K *les fautes du péché* ‖ [37] K *c'est le péché lui-même que j'ai desséché.* ‖ [38] K *tout ce qu'ils prophétisaient* ‖ [39] K *mais* ‖ [40] K *Je monterai* ‖ [41] K ajoute: ô Seigneur! ‖ [42] K *ce qu'ils prophétisaient* ‖ [43] K *consubstantiel au Père*

29. Et moi je suis avec vous tous les jours *de votre vie* et juqu'à la consommation du siècle([44]) (*Matt* 28,20). Comme je l'ai été depuis la création avec tous les Pères([45]), ainsi je serai avec vous.

30. Moi([46]) j'ai sauvé Moïse des mains des Egyptiens; moi j'ai combattu avec Jésus Navé([47]) et j'ai détruit les sept tribus (*Jos* 18,2) et je leur ai donné la terre de la promesse. Moi j'ai délivré Elie des mains de Jézabel et en ai fait la pâture des chiens (4 *R* 9,36) et lui([48]) je l'ai enlevé vivant sur un char de feu (4 *R* 2,11). Moi j'ai donné à Elisée le manteau([49]). Moi j'ai sauvé David des mains de Saul. Moi, j'ai extrait Jérémie du puits *boueux*. **31.** Moi, j'ai sauvé Daniel de la gueule des lions et lui ai procuré la nourriture par Habacuc. Moi je me suis promené avec les trois jeunes gens, *j'ai rendu leurs visages glorieux face au roi des Chaldéens* **32.** Comme j'ai été avec tous les saints([50]), ainsi je serai avec vous tous les jours de votre vie *et jusqu'à la consommation du monde*([51]).

33. Et à l'adresse de Jérusalem, il dit: «*Malheur à toi*([52]) Jérusalem, qui exécutes ces prophètes justes et qui lapides ceux qui sont envoyés vers toi. Bien([53]) des fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme l'oiseau quand il rassemble ses poussins, et toi tu ne l'a pas voulu!» (*Matt* 23,37). **34.** Malheur à vous, enfants de Jérusalem([54]), car je viens au nom de mon Père et vous ne m'avez pas reçu, mais vous avez accueilli le démon qui *toujours* vous abuse! **35.** C'est pourquoi j'abandonnerai vos maisons à la ruine (*Matt* 23,38) et il ne restera pas pierre sur pierre (*Matt* 24,2) de votre temple et de la gloire *qu'avait votre temple que vous possédiez*([55])! **36.** Voici que je le livre à ceux qui croiront à ma croix et *espéreront en* ma résurrection. **37.** Malheur à vous, Juifs et enfants de Jérusalem([56]), car vous aviez le symbole depuis l'origine, et vous n'avez pas retenu([57]) la réalité. Je vous avais donné le symbole pour que dans la réalité([58]) du symbole vous reconnaissiez la vérité.

38. Je vous ai donné Moïse, la loi, la verge, les tables([59]), l'urne d'or où était la manne, et partout où allait l'arche, là elles étaient([60]) et ma gloire (aussi). **39.** Mais vous vous êtes faits ignorants et ne

---

[44] K des temps ‖ [45] Ak mes saints G prophètes. ‖ [46] K *car* ‖ [47] K *j'ai ombragé* J. ‖ [48] K Elie ‖ [49] GAK la double grâce ‖ [50] K *eux tous.* ‖ [51] add. AK. ‖ [52] I N'est-ce pas toi, Jérusalem ‖ [53] K *combien* ‖ [54] I Où sont tes enfants, J. [55] add. GAK. ‖ [56] I Où sont tes enfants Jérusalem, les juifs? ‖ [57] AK *accueilli* ‖ [58] Ak *par la possession.* ‖ [59] AGKom. ‖ [60] K *mon arche, là aussi était*

m'avez pas magnifié([61]), aussi je vous reprend ma gloire et j'en fais don aux païens. **40.** Je monte vers mon Père (*Jn* 20,17) qui m'a envoyé dans le monde. A la place du temple, j'érigerai *mon* église. **41.** A la place des prophètes que je vous ai envoyé et que vous avez lapidé, *voici que* j'enverrai mes disciples prêcher un baptême de pénitence en rémission des péchés([62]) (cf. *Matt* 26,28). **42.** Je vous ai donné les tables de la loi([63]), je donnerai aux païens l'évangile du salut. Je vous ai donné la loi et vous l'avez abandonnée([64]), je donnerai aux païens la charité([65]) au lieu de la loi. **43.** Je vous ai donné la verge *qui a verdi et donné une noix* (*Nb* 17,8)([66]), je donnerai aux païens la croix à la place de la verge, qui a produit le salut éternel, la victoire fructueuse sur les ennemis([67]). **44.** Je vous ai donné la manne et en la mangeant vous avez adoré le veau à ma place, je donnerai aux païens le pain qui est descendu du ciel, c'est-à-dire mon corps. **45.** Je vous ai donné à boire l'eau sortie du rocher *ferme*, et vous vous êtes irrités([68]) contre moi, je donnerai au païens la boisson([69]) de mon sang en rémission des péchés([70]) et pour le salut éternel([71]). **46.** C'est tout cela que je donnerai([72]) aux païens et *voici que* je monte vers mon Père (*Jn* 20,17) et vous, vous laisserez([73]) votre maison à la ruine (*Matt* 23,38).

47. Quand le Seigneur([1]) eu dit cela, il se tourna vers *sa* mère et vierge et *lui* dit: la paix soit avec toi, ô *ma* douce mère. Ne sois pas triste parce que je monte vers mon Père (Jn 20,17). Je ne t'abandonnerai pas, ô ma demeure sans dol et sans tâche!([2]) **48.** Je ne t'abandonnerai pas, ô mon temple saint! Je ne t'abandonnerai pas, ô ma perle([3])! **49.** Je ne t'abandonnerai pas, ô illuminatrice de l'univers!([4]) **50.** *Je ne t'abandonnerai pas, ô ma fleur qui ne fane pas*!([5]) Je ne t'abandonnerai pas, ô celle par qui l'univers entier a trouvé la foi! **51.** je ne t'abandonnerai pas ô([6]) mon arche sainte sans défaut! *Je ne*

---

[61] K *vous avez été désobéissants et je suis venu et vous ne m'avez pas reçu* ‖ [62] K m.d. *dans le monde pour que soit prêché le b. de p. pour les p.* ‖ [63] K *l'arche* d.l.l. ‖ [64] K *méprisée* ‖ [65] K *la grâce* ‖ [66] AK ‖ [67] K *qui a fleuri et avait un fruit pour le salut* ‖ [68] K *vous êtes devenus amers* ‖ [69] K *à boire* ‖ [70] en r. des p.: om. K ‖ [71] K *et le salut éternel vous a été promis* ‖ [72] K *dont je gratifierai* les p. ‖ [73] K *je vous laisserai* ‖ [1] K *il* ‖ [2] K déplace cette dernière phrase au milieu du par. 50, et la précédente au par. 48 ‖ [3] K place ici seulement cette dernière phrase et ajoute la phrase du milieu du par. 47. ‖ [4] K *je ne t'abandonne pas toi soleil des extrémités du ciel*! ‖ [5] K après cette invocation insère la dernière phrase du par. 47. ‖ [6] K *abandonne pas toi*

t'abandonne pas, toi ma coupe de toutes les extrémités du ciel! **52.** Je ne t'abandonnerai pas, ô mère et vierge([7]), mais quand ton âme([8]) sortira de ta bouche([9]), je n'enverrai pas les anges ni n'enverrai les archanges *sur toi*, mais je viendrai moi-même([10]), et j'emporterai ton âme plus brillante que le soleil!([11]). **53.** Ne sois pas triste, ô vierge([12]), car je monte vers mon Père (*Jn* 20,17). Tu as à ma place Jean le vierge. **54.** N'est-ce pas que lorsque je suis monté sur la croix([13]), je t'ai suppliée et j'ai dit: «Jean voici ta mère»([14]). **55.** Et à toi j'ai déclaré: «Femme, voici ton fils!» (*Jn* 19,26-27)([15]). Et à nouveau maintenant([16]) je te le laisse à ma place comme la première fois([17]). **56.** ne crains pas([18]), ô ma mère et vierge([19]) car je suis avec toi!

57. Et aux disciples il dit: La paix soit avec vous (*Jn* 20,21), ô mes([20]) frères, car vous êtes mes frères qui accomplissez ma volonté (cf Mc 3,35)!

58. Ne soyez pas tristes (*Jn* 14,1) car je vais chez mon Père (*Jn* 20,17). **59.** Je ne vous laisserai pas orphelins (*Jn* 14,18) mais je vous enverrai un consolateur (*Jn* 14,16). **60.** Si moi je ne m'en vais pas, il ne viendra pas *pour vous* (*Jn* 16,7). **61.** *Si* je m'en vais *après dix jours* je vous enverrai le consolateur l'Esprit Saint.

62. Et tandis qu'il parlait, voici qu'une multitude d'anges le couvrit([21]). Les séraphins lui ombrageaient la tête et disaient: Est saint, est saint le Seigneur Sabaoth, les cieux et la terre sont remplis de sa gloire! (*Is* 6,3). **63.** Et la nuée de lumière illumina([22]) la montagne. Les cieux s'ouvrirent et les campements([23]) des prophètes se réunirent([24]) sur la montagne. **64.** Et au milieu d'eux([25]) David sur la harpe spirituelle louait sans retenue la montée du Fils vers le Père([26]) et disait: «Tu es élevé([27]) dans les cieux, ô Dieu([28]) et sur toute la terre est ta gloire» (*Ps* 56,6)! **65.** Et aux anges il disait par ordre([29]): «Exaltez le Seigneur notre Dieu et adorez-le sur la montagne sainte!» (*Ps* 98,9). **66.** Et tandis qu'ils le regardaient encore([30]), la nuée arriva([31]) et l'accueillit, et il dit([32]) à ses([33]) «disciples:» A vous soit

---

[7] K *ma mère vierge* ‖ [8] K *tu* ‖ [9] K *ton corps* ‖ [10] K moi ‖ [11] Citation des *Transitus.* ‖ [12] K ô v.: om. ‖ [13] K *N'ai-je pas demandé quand il est venu à la crucifixion* ‖ [14] K *j'ai d. à J. «V.t.m.»* ‖ [15] K et-fils: om. K ‖ [16] K *et maintenant lui-même* ‖ [17] K *t'es confié à ma place* ‖ [18] K *Paix à toi* ‖ [19] K ajoute: *Ne crains pas* ‖ [20] K om. ‖ [21] K *de troupes d'anges descendit vers lui* ‖ [22] K *recouvrit* ‖ [23] K *Les troupes* ‖ [24] K *se trouvèrent réunis* ‖ [25] K *l'éristhav*, traduction littérale de l'arménien *dasapet* pour «chef de chœur» ‖ [26] K *invitait le Fils à monter vers le Père* (à cause de προτρεπόμενος qui donne en I «sans retenue» ‖ [27] K *Tu es monté* ‖ [28] K *Seigneur* ‖ [29] K p.o.: om. K ‖ [30] K *stupéfaits* ‖ [31] K om. ‖ [32] K *lequel a dit* [33] K *aux*

le paix, je vous donne ma paix» (*Jn* 14,27)([34]). **67.** Et quand il eut dit cela, il monta et([35]) il ne le virent plus. **68.** Et quand David vit le Seigneur monter, avec joie il frappa de la trompette([36]) et dit: «Dieu est monté avec louange et le Seigneur avec la voix de la bénédiction» (*Ps* 46,6)([37]). **69.** D'en haut le Père clamait([38]) et disait: «Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'ai mis tes ennemis sous *l'escabeau de* tes pieds! (*Ps* 109,1)([39]), car tu es mon Fils bien-aimé en qui je me complais (cf. *Matt* 17,5), tu es mon agneau, tu es au commencement mon Verbe (*Jn* 1,1) véritable([40]), tu es ma puissance et ma sagesse([41]). Assied-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis les ennemis sous tes pieds!».

70. Et pendant son([42]) ascension *au ciel*, les puissances furent ébranlées et les greniers de la pluie, de la neige, de la grèle et du feu, et *toutes* les puissances autant qu'il y en a dans le premier ciel adorèrent([43]), et toute créature([44]) louait avec crainte le Seigneur avec le cantique des trois jeunes gens([45]) (*Dan* 3). **71.** La pluie, la rosée, la chaleur, le soleil et la lune, les étoiles, les tonnerres *et les éclairs*, tous l'adorèrent avec crainte car ceux-ci louent([46]) dans le premier ciel. **72.** Et de la même manière dans le deuxième ciel pareillement([47]) les puissances l'adorèrent. Et dans le trosième ciel nous ne sommes pas capables de le dire car notre maître béni([48]) en a parlé ainsi (2 Cor 12,4). **73.** Du reste([49]), il monta comme il le voulut. *Notre Seigneur* accomplit tout([50]) *et monta au ciel* et s'assit à la droite du Père et disposa tout pour notre salut([51]). **74.** Le semblable au Père([52]), une puissance et une divinité, le Père, le Fils et l'Esprit Saint, Trinité Sainte magnifiée et sans défaut([53]), qui habite parmi les acheiropites([54]), à qui la gloire maintenant et toujours([55]) et dans les siècles des siècles. Amen.

---

[34] K *la paix et la grâce* ‖ [35] K. i.m.e.: om. ‖ [36] K *harpe* ‖ [37] k *trompette* ‖ [38] K *om.* ‖ [39] I a perdu la fin du par. 69 par suite d'un homoioteleute ‖ [40] K saute de «agneau» à «véritable». G seul permet de suppléer ‖ [41] GA sagesse K fermeté ‖ [42] I leur ‖ [43] K *vinrent et l'adorèrent avec crainte* ‖ [44] K *et toutes les créatures qui sont dans le premier ciel* ‖ [45] K *Louaient le Seigneur comme les t.j.g. nous l'apprennent* [46] K *le louent car tout ceci est* ‖ [47] k *toutes les pussances qu'y s'y trouvent* ‖ [48] K *bienheureux* ‖ [49] K. *D.r. il s'assit ailleurs et* ‖ [50] K *toute la vision* ‖ [51] K et *accomplit tout* ‖ [52] *Le consubstantiel au Père* ‖ [53] T.-: K *indicible et incorruptible* ‖ [54] qui -: om. K ‖ [55] à qui -: est et sera

Iviron 11 I

სიტყუანი ამაღლებისანი. თქუმული იოვანე ოქროპირისაჲ
ამაღლებისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესჳ ქრისტესა.

1. მოვედით საყუარელნო ჩემნო და ვდღესასწაულებდეთ დღესა ამას ამაღლებასა უფლისა ჩუენისა იესჳ ქრისტესა ! რაჲმეთუ მაღლითა ღმრთისაჲთა სიტყუაჲ ვნებისა მისისა თჳს ვყავთ ჟამსა მას დღეთა მათ ვედრებისათა. ეგრევე მსგავსად აღდგომისა თჳსცა გჳესმა ჟამსა მას აღდგომისასა, შეჰგავს ჩუენდა ამაღლებისა მისისა თჳსცა მცირედ რაჲმე სიტყუაჲ ყოფად. 2. შემდგომად მკუდრეთით აღდგომისა 133 მისისა და გამოცხადებისა მოწაფეთა თანა, და თანა კრავისა ჴელის-შეხებისა, და თანა განგებისა, დღესა მას მეორმეოცესა, მოვიდა მთასა მას ზეთისხილთასა რომელ არს წინაშე იერუსალჱმსა მოწაფეთა
133va მისთა თანა, და შეკრებულთა მათ მრავლითა / სავსებითა უხუებისაჲთა.
3. ეტყოდა : ვითარცა მომავლინა მე მამამან სოფლად, მეცა წარგავლინებ თქუენ. წარვედით ნათელსცემდით სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა მისატევებელად ცოდვათა. 4. ნუცა ერთსა ვის აბრკოლებთ ნათლისღებად, თუ იყოს მეძავი გინა მემრუშე გინა 100 მეზუერე გინა ბილწი გინა ავაზაკი გინა სამარიტელი გინა ჰურიაჲ გინა წარმართი გინა მონაჲ გინა აზნაური ! და ვინცა ვინ მოვიდოდის თქუენდა, აღიარნეს ცოდვანი მისნი და შეინანოს ნათელეცით მას.

Tbilissi A-144 K

3. ...100v/ -თა მისატევებელად ცოდვათა. 4. და ნუვის დააყენებთ ნათლისღებისა გან გინა თუ მახიუტელთა განი იყოს გინა თუ მეძავი ანუ თუ მეზუერე გინა თუ მოგჳ გინა თუ კაცისმკლველი გინა ავაზაკი გინა ჰურიაჲ გინა სამარიტელი გინა წარმართი გინა მონაჲ გინა აზნაური ! რომელიცა შეგივრდენ წინაშე თქუენსა და აღიარნეს ცოდვანი თჳსნი და შეინანოს ნათელსცემდით მათ დაუბრკოლებელად.

5. სნეულთა განჰკურნებდით, ეშმაკთა განასხემდით. უსასყიდლოდ მოგიღებიეს უსასყიდლოდ მისცემდით. აკურთხევდით(1) მდევართა თქუენთა. აკურთხევდით და ნუ სწყევთ. ნუ მოიძულებთ მოძულეთა თქუენთა(2).
6. ამით საცნაურ იყვნეთ რაჲმეთუ(3) ჩემნი მოწაფენი ხართ უკუეთუ მეძულენი თქუენნი გიყუარდენ და მდევართა თქუენთა აკურთხევდით(4).

7. მოიკხენით რავლენი ბორროცი მიყვეს მე ჰურიათა. პირისა ჩემისა გან ვ̄ ვ̄ ფრთენი დაიფარვიან და ჰურიანი ჰნერწყუვიდეს ლაწვთა ჩემთა

va მცემდეს. 8. კელთა/ჩემთა შექმნეს და დაჰბადეს კაცი ქუეყანისა გან, და სოფელი კეთილად განაგეს, და მათ სამსჭუალნი შემსჭუალნეს. 9. გუერდისა გან ადამისა ევა შევქმენ და მათ გუერდი ჩემი ლახურითა განაღეს. 10. უკუეთუ მივხედო ქუეყანასა ძრწის და შეიძრვის, და იგინი მიმომავალნი თავთა მათთა ყრიდეს ჩემ ზედა. 11. ყოველი ქუეყანაჲ ქუეშე ფერკთა ჩემთა არს, და მათ ფერკნი ჩემნი შემსჭუალნეს

5. (1) აკ. post თქ. || (2) ნუ - : უემსგავსენით მოძღუარსა თქუენსა. ||
rb 6. რაჲმეთუ თქუა || (3) უკუეთუ || (4) და - : om .|| / 7. გიკხენით თქუენ რავლენი ძჳლი მაჩუენეს მე ჰურიათა მათ. რაჲმეთუ პირსა ჩემსა სერაბინნი ვერ იკადრებენ ხილვად არამედ ფრთითა მათითა იფარვენ პირთა მათთა, ხოლო ჰურიანი ჰნერწყუვიდეს პირსა ჩემსა და მეცეს მე ლაწუთა ჩემთა. 8. კელთა ჩემთა შექმნეს და დაჰბადეს კაცი მიწისაგან და შუენიერი სასუფეველი მე დავამკიცჱ, ხოლო მათ რკინითა შემშჭუალნეს ჯუარსა. 9. მე გუერდისა მის ადამისისა ევაჲ შევქმენ, ხოლო მათ ლახურითა უგუმირეს გუერდსა ჩემსა 10. უკუეთუ მოვხედი, ქუეყანასა შეძრწუნდის და ძრინებნ, ხოლო იგინი თანაწარჰვლენედ და მეკითხევედ მე და ყრიედ თავთა მათთა. 11. ყოველი ესე ქუეყანაჲ კუარცხლბეკი ფერკთა ჩემთა არს, ხოლო მათ შეჰმჭუალნეს ფერკნი ჩემნი ძელსა.

12. ესე ყოველივე დავითმინე მათ გან და ესევითარისა ვნებისა თჳს
არა ვწყევენ იგინი არცა მოვავლინე მათ ზედა რისხვაჲ. 13. ჰგო-
ნებდეს ვითარმცა ვერ შემძლებელ ვიყავ წარმოდგინებად ანგელოზთა.
იტყოდეს : განვხეთქნეთ აპაურნი მისნი და განვავგდოთ ჩუენ გან
უღელი მისი. 14. და არა შევმუსრენ იგინი არამედ ჯუარსა ზედა
შემსჭუალული მამასა მათ თჳს ვევედრებოდე და ვთქჳ : მიუტევეთ ამათ
მამაო რამეთუ არა იციან რასა იქმან. 15. და ესე ყოველი თქუენ
თჳს დავითმინე რაჲთა თქუენ სახე მიგცე. არა ხოლო თუ გასწავებდი
134 ra და არა ვჰყოფდი, ანუ უმტკიცებელ იყოა მოძღურებაჲ ჩემი ?/16.
იტყოდეთმეა რამეთუ ესე ვერ შემძლებელ არს ყოფად რაჲსამე ჩუენდა
პირველად საქმით ვყავ ? და მერმე თქუენ თანა განვაგე და ვთქჳ
რამეთუ მწყემსმან კეთილმან სული თჳსი დადვის ცხოვართა თჳსთა თჳს.

134 ra

100 va 12. ესე ყოველი ვითმინე მათ გან და ესოდენი გუემაჲ მოვიდე და
არასადა ვწყევენ იგინი და არა მოვაწყუ მათ ზედა რისხვაჲ. 13. ნუ
გგუნეს ვითარმცა ვერ შეუძლე მათ რამეთუ მზად დგის ანგელოზნი
და იტყოდეს : განვხეთქნეთ საკრველნი მათნი და განვაგდოთ ჩუენ გან
უღელი მათი. 14. და არა მიუმუ მათ, არამედ ჯუარსა მას განმართხეს
მე და კელნი ჩემნი შემჭუალნეს. ხოლო მე ვილოცევდ მათ თჳს მამისა
მიმართ და ვთქუ : მამაო მიუტევე ამათ რამეთუ არა უწყიან რასა
იქმან. 15. ესე ყოველი თქუენ თჳს დავითმინე რამეთუ სახჱ ესე 101 ra
თქუენ იხილეთ.უკუეთუმცა გასწავე ხოლო და ვყავ არა, თჳნიერ
შეტყუებისამცა იყო ქადაგებაჲ ესე ჩემი. 16. სთქუმცა რამეთუ
100 vb თჳნიერ ვერ შემძლებელ არს ყოფად და ჩუენ გჳბრძ/ანებს აღსრულებად ·
და ამის თჳს ვიწყე წინაჲთვე აღსრულებად ჭეშმარიტებისა ამის, და
აწ გიბრძანებ თქუენ. მწყემსმან კეთილმან დადვის თავადისი
ცხოვართა თჳსთა ზედა, და არა დავაყენე სიკუდილისა გან.

17. და ვნებისა თჳს ვთქუ : აკურთხევდით მდევართა თქუენთა და
ნუ ხწყევით და ამის ვნებისა თჳს არა ვხწყევე ჰურიათა.

18. არა გამოვიდა წყევაჲ პირისა ჩემისა გან. უკუეთუ ლეღჳსა
თჳს ხთქუათ, დავწყევე არა ვპოე რაჲ ნაყოფი მის თანა. 19. თქუენ
თჳს დავწყევე იგი რაჲთა თქუენ წყევისა გან განგათავისუფლნე
თქუენ თჳს იგი განვაკმე ძირითურთ. 20. რაჲმეთუ მივედ ლეღჳსა მის
ძიებად ნაყოფისა მის თანა რაჲთა იგი განვაკმო. 21. ნუკუე არა
ვიცოდეა რაჲმეთუ არა აქჳს მას ჟამსა ნაყოფი არესა მას ზამთრისასა ?
22. ჩემ თჳს თქუა წინაჲსწარმეტყუელმან ვითარმედ განიკითხავს
გულსა და თირკუმელთა ღმერთი . კაცთა გულსა და თირკკმელთა განვი-
კითხავ და ლეღჳსაჲ არა ვიცოდეა რაჲმეთუ არა აქჳს ნაყოფი ? 23. არა-
მედ სახჱ არს ქმნული ესე და საიდუმლოჲ აღსრულებული. რაჟამს გარ-
დაჰკდეს/ადამ და ევა მცნებასა ლეღჳსა ფურცელი შეიმოსეს და

17. და გარქუ თქუენ : აკურთხევდით და ნუ ხწყევთ. მე ესოდენი ესე
ვნებაჲ თავს ვიდევ და არა ვწყევენ იგინი.

18. და არა აღმოჴდა წყევაჲ პირსა ჩემსა. უკუეთუ მრქუათ მე :
და რაჲსა ხწყევე ლეღჳ იგი განჴმობად მისა ძირითურთ, თქუენ თჳს
ვწყევე იგი რაჲთა თქუენ განგათავისუფლნე წყევისა გან და თქუენ თჳს
განვაკმდე იგი ძირითურთ. 20. რაჲმეთუ მიზეზით მივედ და ვეძიებდ
მის გან ნაყოფსა რაჲთამცა განვაკმე იგი. 21. ნუ/თუ არა ვიტყოდეა
ვითარმედ არა აქუნდა მას ნაყოფი რაჲმეთუ ჟამიცა ზამთრისაჲ იყო ?
22. და ჩემ თჳს თქუა წინაჲსწარმეტყუელმან რაჲმეთუ რომელი გამოიძებს
და თირკუმელთა ღმერთი, გულსა და თირკუმელთა გამოვიწულილავ, და
ლეღჳსაჲ მის არამემცა ვიცოდეა ვითარმედ არა აქუს ნაყოფი ? 23. არა-
მედ სახე იყო რომელი იგი ყოფად იყო, არამედ ზრახვაჲ იყო რომელ
იგი აღსრულებად იყო. რაჲმეთუ რაჟამს იგი შესცოდეს ადამ და ევა,

საკრველითა ცოდვისაჲთა ფურცელი ლელჳსაჲ გარეშეირტყუს. 24. ამის თჳს მივედ ლელჳსა მას თანა ვიცოდე რაჲმეთუ ფურცელი ოდენ აქუნდა. და ვწყევი იგი და განვაჴმე რაჲთა განვაჴმო ცოდვაჲ იგი გარდა-სლვისაჲ. 25. არა ყოველი ლელჳ დავწყევე არამედ ერთი ხოლო სახედ რაჲთა ცოდვაჲ იგი ადამისი დავწყეო, 26. ესე ხოლო დავწყევე ლელჳ, ესე არს ცოდვაჲ იგი.

27. ყოველი ვიქმენ, ყოველივე აღვსრულე წინაჲსწარმეტყუელებული ჩემ თჳს. რაჲმეთუ ლელჳსა მის თჳს რომელი განვაჴმე თქუა წინაჲსწარ-მეტყუელმან : აღსლვასა მას ჩემსა ერისა მის მწირობისა ჩემისასა. რაჲმეთუ ლელჳმან არა გამოიღო ნაყოფი თჳსი. აჰა ესერა აღვსრულე წინაჲსწარმეტყუელებული ჩემ თჳს, აღვასრულე ნებაჲ მომავლინებელისა ჩემისა მამისა. 28. ესერა აღვალ მამისა ჩემისა არამედ ნუ მწუხარე ხართ. არა დაგიტევნე თქუენ ობლად, არამედ მოგივლინო თქუენ ნუგე-შინისმცემელი სული ცხოველსმყოფელი მსგავსი მამისა ჩემისაჲ.

ფურცელი იგი ლელჳსაჲ აქუნდა სამოსლად სირცხჳლსა ცოდვისა მათისასა იფარვიდეს. 24. ამის თჳს მოვედ ლელჳსა მის ნაყოფისა მიებად და ვცან ვითარმედ ფურცელი ხოლო აქუნდა და ვწყევე იგი რაჲთა განჴმეს ძირით-ურთ რაჲთა განჴმენ შეცოდებანი იგი ცოდვისანი. 25. არა თუ ყოველ ხჱ ლელჳსაჲ ვწყევე არამედ ერთი იგი ხოლო სახისა მის თჳს რომელიმცა
01 rb მარტოდ ცოდ/ვანი იგი ადამისნი დავჰჴსნენ. 26. ამის თჳს ვწყევე ლელჳ იგი, ესე თჳთ ცოდვაჲ იგი განვაჴმე.

27. ესე ყოველი ვყავ და ესე ყოველი აღვსრულჱ რასა იგი წინაჲს-წარმეტყუელებდეს ჩემ თჳს, არამედ ლელჳსა მის თჳსცა რომელ იგი გან-ვაჴმე წინაჲთვე თქუა წინაჲსწარმეტყუელმან : განვიდე მე ერისა მის მწირობისა ჩემისა უფალო. რაჲმეთუ ლელჳმან არა გამოს ნაყოფი თჳსი. აჰა ესერა აღვასრულჱ რასა იგი წინაჲსწარმეტყუელებდეს ჩემ თჳს, და აღვსრულე ყოველი ნებაჲ მისი რომელმან მომავლინა მე მამამან ჩემმან 28. და აწ აჰა ესერა აღვალ მამისა ჩემისა. ნუ შეხძრწუნდებით. არა დაგიტევნე თქუენ უბლად, არამედ მოგივლინო თქუენ ნუგეშინისმცემელი

29. და მე თავადი თქუენ თანა ვარ ყოველთა დღეთა, და ვიდრე აღ-
სასრულამდე საუკუნოდ. ვითარცთ ვიყავ დასაბამითგან ყოველთა თანა
მამათა, ეგრევე ვიყო თქუენ თანა. /

134 va 30. მე მოსე ჴელთა გან მეგჳპტელთაჲსა განვარინე. მე ისუ ნავეს-
სა თანა ვჰბრძოდე და შჳდნი ნათესავნი ავაოჴრენ და მივეც მათ
ქუეყანაჲ იგი აღთქუმისაჲ. მე ელია ვიხსენ ჴელთა გან იაზაბელისთა
და იგი ძაღლთა შესაჭმელ ვყავ და ესე ცოცხლივ ეტლითა ცეცხლისაჲთა
ზეცად აღვიყვანე. მე ელისეს ხალენი მივეც. მე დავით ჴელთა გან
საულისთა ვიჴსენ. მე იერემია ჯურღმულისა გან აღმოვიყვანე. 31. მე
დანიელ პირისა გან ლომთაჲსა ვიჴსენ და ამბაკუმის მიერ საზრდელი
მიუძღუანე. მე სამთა მათ ყრმათა თანა ვიქცეოდე და შემასმენელნი
მათნი ცეცხლსა მივეცენ. 32. ვითარცა ვიყავ ყოველთა მათ თანა წმიდათა

იგი სული წმიდაჲ განმაცხოველებელი იგი ერთობაჲ მამისა. 29. და მე
თქუენ თანა ვარ ყოველთა დღეთა ცხორებისაჲ თქუენისათა მიაღსრულ-
101 va ამდე ჟამთა / ვითარცა ვიყავ დასაბამისაგან ყოველთა წმიდათა ჩემთა
თანა, ეგრეცა თქუენ თანა ვიყო.

30. რამეთუ მოსე ჴელთა გან მეგჳპტელთა განვარინე. მე მფარველ
ვექმენ ისო ნავესა შჳდი იგი ნათესავი მოვსარ, და მივეც მათ ქუე-
ყანაჲ იგი აღთქუმისაჲ. მე განევარინე ელია ჴელთა ვან იაზაბელისთა
და იგი ძაღლთა შესაჭმელ ვყავ, ხოლო ელია ცოცხალი ცეცხლიერითა
ეტლითა აღვამაღლე. მე ელისეს მრჩობლი იგი მადლი მივანიჭე. მე
დავით ჴელთა გან საულისთა განვარინე, იერემია მღჳმისა გან და
უყისა აღმომიყვანე. 31. მე დანიელ პირისა გან ლომთაჲსა ვიჴსენ და
ჴელითა ემბაკუმისითა საზრდელი მიუძღუანე. მე სამთა ყრმათა თანა
ვიქცეოდე და დიდებულ ვყვენ პირნი მათნი მეფისა მის წინაშე ქალდ-
101 vb /ველთაჲსა და მასმენელნი იგი მათნი ცეცხლითა შეწუვად ვხცენ. 32.
ვითარცა იგი ვიყავ მათ ყოველთა თანა, ეგრეცა ვიყო თქუენ თანა

ეგრევე ვიყო თქუენ თანა ყოველთა დღეთა ცხორებისა თქუენისაჲთა.

33. და იერუსალჱმისა მიმართ თქუა : არა შენ ხარა(1) იერუსალჱმ რომელმან მოსწყვდენ წინაჲსწარმეტყუელნი(2) და ქვაჲ დაჰკრიბე მოვლი- ნებულთა შენ ზედა ? მრავალ(3) გზის მინდა(4) შეკრებაჲ შვილთა შენთაჲ ვითარცა მფრინველმან რაჲ(5) შეიკრიბნის მართუენი თჳსნი და თქუენ(6) არა ინებეთ(7). 34. სადა არიან შვილნი შენნი იერუსალჱმ ? რაჲმეთუ მე მო- 4 vb ვედ სახელითა მამისა ჩემისაჲთა და არა / შემიწყნარეთ მე, არამედ ეშმაკსა მოელით რომელმან გაცთუნნეს თქუენ. 35. ამის თჳს დაუცევენეთ სახლნი თქუენნი თქუენნი ოკრად და არცა დაშთეს ქვაჲ ქვასა ზედა 135 ცაძრისა თქუენისაჲ და დიდებაჲ. 36. აჰა ესერა მივსცემ რომელთა ჰრწმენეს ჯუარი ჩემი და აღდგომაჲ ჩემი. 37. სადა არიან შვილნი შენნი იერუსალჱმ ჰურიანი ? რაჲმეთუ სახჱ თქუენდა გაქუნდა დასაბამით- გან და ჭეშმარიტებაჲ არა დაიმარხეთ. მე თქუენ სახჱ მოგეც რაჲთა სახისა ქონებითა ჭეშმარიტებასა იცნობდეთ.

ყოველთა დღეთა ცხორებისათა თქუენისათა და ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა.

33.(1) ხოლო ქალაქსა მას იერუსალჱმსა ჰრქუა : ვაჲ შენდა ||(2) მარ- თალნი იგი წ.|| (3) შ.ზ.მ.:მათ შენთა. რაოდენ||(4) შენება ||(5) -და ||(6) om. . (7) ინებე. 34. ვაჲ თქუენდა შვილნო იერუსალჱმისნო რაჲმეთუ მე მოვედ 102 სახელითა მამისაჲთა და არა შემიწყნარეთ მე, არამედ ეშმაკსა შე- იწყნარებთ რომელი მარადის გაცთუნებს თქუენ. 35. ამის თჳს მიცევებულ იყავნ სახლი თქუენი ოკრად და არა დაშთეს ქვაჲ ქვასა ზედა ცაძარსა 02 ra მაგას თქუენსა და დიდებასა ცაძრისა მაგის თქუენი/სასა რომელი გა- ქუნდა. 36. აჰა ესერა მივსცემ რომელთა ჰრწამს ჯუარი ჩემი და რომელ- თა ესუენ აღდგომასა ჩემსა. 37. რაჲმეთუ სახჱ იგი დასაბამითვე თქუენ გაქუნდა, ხოლო ჭეშმარიტი იგი არა შეიწყნარეთ. რაჲმეთუ მე სახჱ მო- სლვისა ჩემისაჲ წინაჲთ მიგეც თქუენ რაჲთა მაქუსიერებითა სახისაჲთა ჭეშმარიტი იგი იცანით.

38. მოგეც თქუენ მოსე, რჩული, კუერთხი, ფიცარნი, ტაკუკი ოქროჲსაჲ რომელსა შინა იყო მანანაჲ, და სადაცა მივიდოდა კიდობანი და მუნცა იგინი და დიდებაჲ ჩემი. 39. ხოლო თქუენ უცნობელ იქმნე-ნით და არა მადიდეთ მე. ამის თჳს მიგიღებ თქუენ დიდებასა ჩემსა და მივანიჭებ წარმართთა. 40. აღვალ მამისა ჩემისა რომელმან მომა-ვლინა მე სოფლად ნაცვალად ტაძრისა თქუენისა ავჰმართო ეკლესიაჲ. 41. ნაცვალად წინაჲსწარმეტყუელთა რომელ მომავლინენ და თქუენ ქვაჲ დაჰკრიბეთ მათ, მომავლინნე მოწაფენი ჩემნი ქადაგებად ნათლისცემასა

ra

სინანულისასა მოსატევებელად ცოდვათა. / 42. თქუენ მიგცენ ფიცარნი რჩულისანი, მივსცე წარმართთა სახარებაჲ იგი ცხორებისაჲ. მიგეც თქუენ რჩული და დაუტევეთ იგი, მივსცე წარმართთა სიხარული ნაცვალად რჩულისა. 43. მოგეც თქუენ კუერთხი, მივსცე წარმართთა ჯუარი ნაცვა-ლად კუერთხისა აღმყვანებელი ცხორებასა საუკუნესა ნაყოფიერი და

38. და მიგეც მოსე და შჯული იგი, ტაკუკი იგი ოქროჲსაჲ სავსე მანანაჲთა და სადაცა იყო კიდობანი ჩემი მუნცა დიდებაჲ ჩემი. 39. არამედ რაჲმეთუ მას ურჩ იყვნეთ და მოველ მე და არა შემიწყნარეთ. ამის ვჳს აღვიღებ თქუენ გან დიდებასა ჩემსა და მივსცე წარმართთა. 40. და აღვიდე მამისა ჩემისა რომელმანცა მომავლინე მე სოფლად. ხო-

rb

ლო ნაცვალად ტაძრისა / მის თქუენისა აღვჰმარტო ეკლლესიაჲ ჩემი. 41. და ნაცვალად წინაჲსწარმეტყუელთა მათ რომელ მივავლინენ თქუენდა და ქვაჲ დაჰკრიბეთ, აჰა ესერა მიმავლინებ მოწაფეთა ჩემთა სოფლად რაჲთა იქადაგოს ნათლისღებაჲ სინანულად ცოდვილთა თჳს. 42. მიგეც თქუენ კიდობანი იგი შჯულისაჲ, მივსცე წარმართთა სახარებაჲ ჩემი მჴსნელად. მიგეც თქუენ შჯული და შეურაცხჰყავთ , მივსცემ წარმართთა მადლი ნაცვალად შჯულისა. 43. მიგეც თქუენ კუერთხსა იგი რომელი განდლდა და ნიგოზი აქუნდა ნაყოფად, მივსცე წარმართთა ჯუარი ნა-ცვალად კუერთხისა მის რომელი ივი ყუავდა ნაყოფი საცხორებელად

მტერისა მძლჲ. 44. მოგეც თქუენ მანანაჲ და მჭამდით რაჲ ჴბოსა
თაყუანისსცემდით ნაცვალად ჩემსა, მივსცე წარმართთა პური იგი
რომელი ზეცით გარდამოჴდა, ესე არს ჴორცი ჩემი. 45. მოგეც თქუენ
კლდისა გან წყალი და სჳმასა, განმარისხეთ მე, მივსცე წარმართთა
სასჳმელი სისხლისა ჩემისაჲ მისატევებელად ცოდვათა და ცხორებად
საუკუნოდ. 46. ამას ყოველსა მივსცემ წარმართთა და აღვალ მამისა
ჩემისა, ხოლო თქუენ დაუტეოთ სახლი თქუენი ოჴრად.

47. ესე ვითარცა თქუა უფალმან, მოექცა დედასა და ქალწულსა
და ჰრქუა : მშჳდობაჲ შენდა, დედაო ტკბილო, ნუ მწუხარე ხარ რაჲმეთუ
აღვ ლ მამისა ემისა. არა დაგაგდო შენ სამკჳდრებელო ჩემო უზუკუველო
[135 rb] და შეუხებელო! 48. არა დაგიტეო / შენ, ტაძარო ჩემო წმიდაო ! არა
დაგაგდო შენ მარგალიტო ჩემო ! 49. არა დაგიტეო შენ განმანათლებელო
სოფლისაო ! 50. არა დაგიტეო შენ რომლისა მიერ ჰოა სარწმუნოებაჲ

აქუნდა. 44. მიგეც თქუენ მანანაჲ იგი და ვითარცა მჭამეთ ჴბოსა
[102 va] თაყუანის ეცით ნაცვალად ჩემსა, მივსცე წარმართთა პუ/რი იგი ჩემი
რომელ გარდამოვალს ზეცით რომელ არს ჴორცი ჩემი. 45. მიგეც თქუენ
კლდისა მის გან ძლიერისა წყალი, სუთ და განმამწარეთ მე, მივსცე
წარმართთა სუმად სისხლი ჩემი,და ცხორებაჲ საუკუნოჲ აღუთქუა მათ.
46. ამას ყოველსა მიჰმადლებ მე წარმართთა და აჰა ესერა მე აღვალ
მამისა ჩემისა. აჰა ესერა მე დაგიტეო სახლი ეგე თქუენი ოჴრად.

47. ესევითარსა წართქუა. მიიქცა დედისა თჳსისა ქალწულისა
წმიდისა და თქუა მას : მშჳდობაჲ შენ თანა, ტკბილო დედაო ჩემო ! [103 ra]
48. არასადა დაგიტეო შენ, მარგალიტო ჩემო. ნუ შესძრწუნდები რაჲმეთუ
აღვალ მამისა ჩემისა. 49. არა დაგიტეო შენ მზესა მაგას ცისკიდეთასა:
50. არა დაგიტეო შენ დაუჭნუბელო ყუავილო ჩემო ! არა დაგიტეო შენ,
[102 vb] უკრწნელი და / უზაკუველი სამკჳდრებელი ჩემი. არა დაგიტეო შენ რო-
მელ იგი იპოვე სარწმუნოდ ყოველსა სოფელსა. 51. არა დაგიტევებ შენ

ყოველმან სოფელმან. 51. არა დაგაგდო შენ, კიდობანო ჩემო წმიდაო და მოუკლებელო ! არა დაგიტეო შენ დედაო და ქალწულო ! 52. არამედ რაჲამს სული შენი გამოვიდოდის პირისა გან შენისა არა მომავლინნე ანგელოზნი, არა მომავლინნე მთავარანგელოზნი, არამედ მე თავადი მოვიდე და გამოვიყვანო სული შენი უბრწყინვალესი მზისა . 53. ნუ მწუხარე ხარ ქალწულო ! აღვალ მამისა ჩემისა. გყავს ნაცვალად ჩემსა იოვანე ქალწული. 54. ანუ არა ოდეს ავმაღლდი ჯუარსა ზედა მას შე-გვედრე და ვთქუ :იოვანე აჰა დედაჲ შენი ! და შენ გარქუ : დედაკაცო აჰა ძჱ შენი ! 55. და აწცა იგი ნაცვალად ჩემსა პირველითგანვე დაგიტევე შენ. 56. ნუ გეშინინ დედაო ჩემო და ქალწულო რაჲმეთუ მე შენ თანა ვარ.

57. და მოწაფეთა ჰრქუა : მშჳდობაჲ თქუენდა, ძმანო ჩემნო, რაჲ-მეთუ თქუენ ხართ ძმანი ჩემნი რომელთა ჰყავთ ნებაჲ ჩემი. 58. ნუ

კიდობანსა მაგას ჩემსა წმიდასა დაულალველსა ! არა დაგიტევებ შენ სახუმელსა მაგას ყოველთა ცისკიდეთასა ! 52. არა დაგიტეო შენ დედაო ჩემო ქალწულო არამედ რაჲამს განხჳდე კორცთა გან არა მომავლინნე შენ ზედა ანგელოზნი არცა ანგელოზთმთავარნი არამედ მე მოვიდე და შევი-წყნარო სული შენი რომელ არს უფროჲს მზისა ბრწყინვალჱ. 53. ნუ მწუხარე ხარ რაჲმეთუ აღვალ მამისა ჩემისა ! გყავს ნაცვალად ჩემსა იოვანე ქალწული. 54. არა რაჲამს იგი მე ვიდოდე ჯუარცუმად მას შეგვედრე შენ და ვარქუ იოვანეს : აჰა დედაჲ შენი ! 55. და აწ იგივე არს ნაცვალად ჩემსა მგულებელ შენდა ./56. მშჳდობაჲ შენდა დედაო ჩემო ქალწულო ! ნუ გეშინინ რაჲმეთუ შენ თანა ვარ.

57. და მოწაფეთა მათ ჰრქუა : მშჳდობაჲ თქუენ თანა ძმანო, რაჲ-მეთუ თქუენ ხართ ძმანი ჩემნი რომელთა იგი აღასრულეთ ნებაჲ ჩემი .

მწუხარე ხართ რაჲმეთუ აღვალ მამისა ჩემისა. 59. არა დაგიტევნე
135 va თქუენ ობლად, არამედ მოგივლინო ნუგეშინისმცემელი./60. უკუეთუ მე
არა წარვიდე, ნუგეშინისმცემელი(1) არა მოვიდეს(2). 61. მე წარვიდე და
მოგივლინო თქუენ ნუგეშინისმცემელი სული წმიდაჲ.

62. და ვიდრე ამას იტყოდა აჰა სიმრავლჱ ანგელოზთაჲ ჰფარვიდა
თავსა მისსა(1), სერაბინნი აგრილობდეს და იტყოდეს : წმიდა არს წმიდა
არს წმიდა არს უფალი საბაოთ ! სავსე არიან ცანი და ქუეყანაჲ
დიდებითა მისითა. 63. და ღრუბელმან ნათლისამან მთაჲ იგი განანათლა
ცანი განეხუნეს, ბანაკი წინაჲსწარმეტყუელთაჲ შეკრბა მთასა მას ზედა.
64. და საშოალ მათსა დავით სულიერითა მით საგალობელითა გალობდა
ურცხჳნელად ძისა აღსლვასა მამისა თანა და იტყოდა : მაღალ ხარ
ცათა შინა ღმერთი , და(1) ყოველსა ქუეყანასა ზედა არს დიდებაჲ შენი!
65. ანგე̈ლოზთა ბრძანებით ეტყოდა(1): აღამაღლებდით უფალსა ღმერთსა
ჩუენსა და თაყუანის ეცით(2) მთასა წმიდასა მისსა. 66. და ვიდრე
ხედვიდესღა იგინი, მოვიდა ღრუბელი და შეიწყნარა იგი. და ჰრქუა

58. ნუ შესძრწუნდებით რაჲმეთუ აღვალ მამისა ჩემისა. 59. არა და-
გიტევნე თქუენ ობლად არამედ მოგივლინო თქუენ ნუგეშინისმცემელი იგი.
60.(1) ნ.იგი ‖ (2) მ.თქუენდა ‖ 61. უკუეთუ მე წარვიდე შემდგომად ათისა
დღისა მოგივლინო ნუგეშინისმცემელი იგი სული წმიდაჲ.

62. (1) და ესელა თქუა : აჰა ესერა სიმრავლჱ დასთა ანგელოზთაჲ
103 rb გარემოადგა მას, ხოლო თავსა ზედა მისსა ‖ 63. და ღრ/უბელსა ნათლი-
სასა მთაჲ იგი დაეფარა ცანი განეხუნეს და დასნი წინაჲსწარმეტყუელ-
თანი იპოვნეს კრებულად მთასა მას. 64.(1) და ყოველთა შორის ერის-
თავი იგი დავით სულიერითა მით ქნარითა იჩინებდა ძესა მამისა
აღსლვად და იტყოდა : აღმაღლდი ცად უფალო ‖ 65.(1) და ანგელოზთა
მათ ჰრქუა ‖ (2) თაყუანისცემდით ‖ 66. ვიდრე იგი დაკჳრვებულნი
ჰხედვიდეს, ამაღლდა და ღრუბელმან შეიწყნარა იგი. ხოლო რომელმან

უფალმან მოწაფეთა თჳსთა : მშჳდობაჲ ჩემი თქუენ თანა ! მშჳდობასა
ჩემსა მიგცემ თქუენ. 67. ესე ვითარცა თქუა ამაღლდა და ვერღარა
ხედვიდეს იგინი. 68. ხოლო რაჟამს იხილა დავით რაჲმეთუ აღვალს
უფალი სცემდა ნესტჳსა და იტყოდა : ამაღლდა ღმერთი ლაღადებითა და
55vb უფალი ჴმითა კურთხევისაჲთა ! 69. მამაჲ ზეგარდამო ჴმობდა და/იტყოდა:
დაჯედ მარჯუენით ჩემსა ვიდრემდე დავსხნე მტერნი შენნი ქუეშე
ფერჴთა შენთა.

70. და აღსლვასა მთასა მრწოდეს ძალნი და საუნჯენი წჳმისა და
თოვლისა და სეტყჳსანი და ცეცხლისანი და ჴელმწიფებანი რავლენნი
არიან პირველსა ცასა თაყუანისსცეს შიშით.ყოველმან დაბადებულმან
უგალობდეს უფალსა შესხმასა სამთა ყრმათასა. 71. წჳმაჲ და ცუარი

ჰრქუა მოწაფეთა : მშჳდობაჲ თქუენ თანა, მშჳდობასა და მადლსა მიგცემ
თქუენ ! 67. ესელა წარუთქუა ვერღარა იხილეს იგი. 68. და რაჟამს
იხილა დავით ვითარმედ ამაღლდა უფალი, სიხარულით სცემდა ქნარსა მას
03va და იტყოდა : ამაღლდა ღმერთი კურთხევითა და უფალი ჩუენი / ჴმითა
ნესტჳსაჲთა. 69. და მამაჲ ზეგარდამო იტყოდა : დაჯედ მარჯუენით
ჩემსა ვიდრემდის დავსხნეს მტერნი შენნი ქუეშე კუარცხლბეკად ფერჴთა
შენთა. რაჲმეთუ შენ ხარ ძჱ ჩემი საყუარელი რომელი მთნდი ! შენ ხარ
კრავი ჩემი ჭეშმარიტი ! შენ ხარ ძალი ჩემი და სიმტკიცე ჩემი !
დაჯედ მარჯუენით ჩემსა ვიდრემდის დავსხნე მტერნი ქუეშე ფერჴთა
შენთა,

70. ხოლო აღსლვასა მას მისსა ზეცად შეძრწუნდეს ძალნი და საუნ-
ჯენი წჳმისანი და თოვლისანი სეტყჳსა და ცეცხლისანი და ყოველნი იგი
ძალნი რომელნი იყვნეს პირველსა ცასა მოვიდეს და შიშითა თაყუანის-
სცეს მას. და ყოველნივე დიდებულნი რომელნი იყვნეს პირველსა ცასა
აკურთხევდეს უფალსა ვითარცა იგი სამთა ყრმათა გუაუწყე. 71. წჳმაჲ

ცეცხლი მზჱ და მთოვარჱ, ვახკულავნი, ქუხილნი, ყოველთა თაყუანის-
ხცეს შიშით რაჲმეთუ ესენი პირველსა ცასა ჰგალობენ. 72. და მეორესა
ცასა ეგრევე მსგავსად ძალთა თაყუანისხცეს და მესამესა ზედაჲთ
თქუმად ვერ შემძლებელ ვართ, რაჲმეთუ მოძღუარი ჩუენი კურთხეული
პავლე ესრევე იტყვს. 73. და მიერით გან ვითარცა მას უნდა აღვიდა.
აღასრულა ყოველი და დაჯდა მარჯვენით მამისა და განაგო ყოველივე
ჩუენისა ცხორებისა თვს, 74. მსგავსმან მამისამან ერთი ძალი
ერთი ღმრთეებაჲ მამაჲ და ძჱ და წმიდაჲ სული სამებაჲ წმიდაჲ
დიდებული მოუკლებელი, კელით უქმნულთა შინა მყოფი, რომლისაჲ
დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამენ.

03 vb და ცუარი, სიცხე და მზჱ, მთოვარე და ვარსკულავები, ქუხი/ლნი და
ელვანი შიშით თაყუანისხცემდეს მას რაჲმეთუ ესე ყოველი პირველსა
ცასა არს. 72. და მეორესა მას რომელნი იყვნეს ძალნი ეგრჱთვე
თაყუანისხცემდეს მას. ხოლო მესამითგან და აღმართ ვერღარა მიძვავს
თქუმად რაჲმეთუ მოძღუარმანცა ჩემმან ნეტარმან პავლჱ მიერითგან
იჯმნა. 73. ხოლო ხხუასა მას ვითარცა უნდა აღვიდა. ხოლო უფალმან
ჩუენმან აღასრულა ყოველივე იგი მოხედვაჲ და აღვიდა ცად და დაჯდა
მარჯუენით მამისა და აღასრულა ყოვეილივე, 74. ერთობაჲ მამისა
ყოვლად ერთ ღმრთეებაჲ მამისა და ძისაჲ და სულისა წმიდისაჲ
მიუწდომელი და უჯრწნელი დგას და ჰგიეს უკუნითი უკუნისამდე.ამენ.

Société des Bollandistes, MICHEL VAN ESBROECK S.J.
24 BD. ST. MICHEL,
1040 BRUXELLES

OCP 51 (1985) 307-329

Le traitement subi par l'homélie pseudo-chrysostomienne *sur le Fils prodigue* dans la traduction syriaque

---

À la différence de la tradition manuscrite grecque unanime à présenter l'homélie *sur le Fils prodigue* attribuée à Jean Chrysostome([1]) comme une composition formant un tout et d'une rédaction continue du début à la fin, les manuscrits syriaques où elle apparaît, en revanche, découpent cette pièce en trois mīmrē distincts mis également sous le nom de Jean Chrysostome.

La relation entre texte grec et version syriaque avait déjà été justement reconnue par S. E. et J. S. Assemani dans leur description des nn. 2, 3 et 4([2]) du manuscrit *Vatican syriaque 109* (VS 109) daté par eux de 592 A.D.([3]):

([1]) Voir J. A. DE ALDAMA, *Repertorium pseudo-chrysostomicum* (= Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, X), Paris 1965, n. 8 [cité ALDAMA]; CPG II, (1974) n. 4577.

([2]) Dans le manuscrit, en réalité, les mīmrē portent les numéros 1, 2 et 3 (numérotation inscrite au dessus ou à côté du titre, peut-être par une main postérieure, à la suite du démembrement du manuscrit). Le décalage d'une unité avec la description citée s'explique parce que les auteurs du catalogue ont donné le n. 1 au fragment de l'abbé Isaïe qui occupe actuellement le f. $1^{r}_{a}{}^{v}_{b}$. Sur ce fragment et le contenu initial probable du manuscrit, voir R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'ascéticon syriaque d'Abba Isaïe: I. Les témoins et leurs parallèles non syriaques. Edition des logoi I-XIII* (= CSCO, vol. 289, Scriptores syri t. 120), Louvain, 1968, p. 16*. Il est à noter que R. Draguet admet dout à fait la datation (VIIe s.) du manuscrit.

([3]) S. E. et J. S. ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus... partis primae tomus tertius*, Roma 1759 [cité ASSEMANI, *Catalogus III*]. La description du VS 109 occupe les pages 71-76. La date de 692 (*Ibidem*, p. 76) retenue par les auteurs ressort d'une note ajoutée (f. 65^{v}) par une autre main que celle du copiste. Rien ne semble s'opposer, néanmoins du point de vue paléographique et codicologique à accepter

«Tres hasce homilias in orationem unicam redactas, pluribusque in locis mancas atque interpolatas, inter supposititia sancti Iohannis Chrysostomi opera recensuerunt doctissimi Patres Maurini easque in adpendice ad tomum octavum operum eiusdem s. doctoris graece et latine ex interpretatione Frontonis Ducaci, a pag. 32 ad 39 ediderunt. Verum, pace tantorum virorum dixerim, eae, si quidem novam plenioremque lucem ex vetustissimo hocce syriaco codice adspiciant, nonnisi Iohanni Chrysostomo sunt adscribendae; uti et sequentes homiliae, de turture(4), et in psalmum XXXVIII(5), quae a praelau-

---

cette datation. Si, comme le fait observer R. Draguet (voir note précédente), cette date est seulement celle de la note ajoutée, la copie du manuscrit serait encore antérieure.

(4) C'est le n. 4 du recueil: ff. 7^{v}_{b}-9^{v}_{b}. Voir ALDAMA n. 166 et CPG n. 4547 (la version syriaque est mentionnée d'après le ms. *British Library add. 14727*, ff. 114-126, XIIIe s.). Publiée dans PG 55, coll. 599-602, cette homélie est rangée parmi les *spuria* de Jean Chrysostome.

(5) C'est le n. 16 du recueil: ff. 51^{v}_{a}-56^{v}_{a}. Dans la version syriaque, le lemme initial met en exergue Ps. 38, 2, traduction de: φυλάξω τὰς ὁδούς μου τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν ἐν γλώσσῃ μου, alors que dans l'original grec publié: PG 55, coll. 559-562 (voir aussi ALDAMA n. 444 et CPG n. 4543), le titre se réfère à πλὴν μάτην ταράσσεται πᾶς ἄνθρωπος ζῶν, variante de: πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης πᾶς ἄνθρωπος ζῶν, Ps. 38, 6 b (*septuaginta*). La raison de cette particularité qui se retrouve du reste dans un autre témoin connu: VS 368, ff. 155^{v}_{b}-161^{r}_{a}, n. 44 [50] (voir SAUGET, *Deux homéliaires*, p. 411: cité à la note 16), est que le titre grec ainsi présenté n'évoquait pour le traducteur syriaque, probablement plus familier de la Pešīṭtā, aucune réminiscence biblique particulière. Cette version, en effet, porte à la place du verset cité:

ܡܛܠ ܕܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܝܟ ܠܗܓܐ ܐܢܘܢ ܡܣܡܣܝܢ

parce que tous les hommes sont comme un nuage vaporeux, alors que la syrohexaplaire (d'après le manuscrit *Milan-Ambrosienne C. 313 Inf.*) se rapproche davantage du texte des LXX, comme on pouvait s'y attendre:

ܒܪܡ ܟܠܡܕܡ ܗܘ ܣܪܝܩܘܬܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝ

Verumtamen universa vanitas omnis homo vivens (voir C. BUGATI, *Psalmi secundum editionem LXX. interpretum*..., Milano, 1820, p. 119). Le traducteur de l'homélie s'est néanmoins rendu compte qu'elle portait sur le PS. 38, aussi a-t-il choisi d'en citer le début dans le lemme initial. Dans le cours du texte, en revanche, où le titre grec revient à diverses reprises comme une anaphore qui soutient le commentaire, la même difficulté ne se posait plus, et on trouve une traduction littérale précise:

ܗܘ ܣܪܝܩܐܝܬ ܡܫܬܓܫ ܟܠ ܒܪܐܢܫܐ ܚܝ

L'éclaircissement apporté à la différence d'intitulé de l'homélie dans les deux langues (déjà soulignée par les ASSEMANI, *Catalogus III*, pp. 74-75) est

datis patribus Maurinis Chrysostomo abiudicantur»[6].

Selon ce plaidoyer emphatique, la version syriaque, qui pour un peu serait un témoin sûr de l'état originel de l'homélie, révélait en tout cas un texte de qualité supérieure à la recension grecque récemment publiée alors par B. de Montfaucon[7], et offrait par le fait même un argument irréfutable en faveur de l'authenticité chrysostomienne.

L'enthousiasme des Assemani néanmoins n'entraîna nullement l'adhésion des critiques postérieurs qui ont continué sans hésitation aucune à reléguer l'homélie *de Filio prodigo* parmi les *spuria*[8] de Jean Chrysostome[9].

Le VS 109, dont il vient d'être question, est un recueil sans structure définie[10]. Les trois homélies *sur le Fils prodigue* s'y suivent immédiatement l'une l'autre, constituant le début d'une série de onze pièces attribuées à Jean Chrysostome, et au milieu de laquelle a été insérée (nn. 11-16) la collection des six tūrgomē en prose de Jacques de Saroug[11].

W. Wright[12] retrouva à son tour les trois mêmes homélies dans

---

utile pour une meilleure description de cette pièce, mais ne touche pas le jugement de la critique qui la range comme la précédente parmi les *spuria* de Jean Chrysostome.

(6) ASSEMANI, *Catalogus III*, p. 72.

(7) B. DE MONTFAUCON, *S.P.N. Joannis Chrysostomi... opera omnia quae exstant vel eius nomine circumferuntur...*, t. 8, Paris, 1728, pp. 33-39 (seconde pagination propre aux *spuria*). Cette édition porte le numéro 192 dans CHR. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire* (= Université de Louvain. Recueil de travaux..., 18e fasc.), Louvain-Paris, 1907, p. 116 (éditions grecques).

(8) Voir les références citées à la note 1.

(9) L'auteur pourrait être le même que celui de l'homélie *In illud: Simile est regnum cælorum homini patrifamilias* (Math. 20, 1 et sqq.): PG 59, col.. 577-586; ALDAMA, n. 326; CPG, n. 4587. Voir S. J. VOICU, *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien*, dans Byz 51 (1981), p. 303.

(10) Il s'agit plutôt, en effet, d'un recueil d'homélies à caractère moral.

(11) C'est d'après ce manuscrit qu'avait été publiée la traduction allemande par P. ZINGERLE, *Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug*, Bonn, 1867.

(12) W. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum...*, II, London, 1871, p. 844 (= *Codex 825*).

la section relative à la période du carême([13]) dans le manuscrit *British Library add. 12165* (BL) daté de 1015 A.D., homéliaire liturgique pour tout le cours de l'année liturgique selon la tradition syro-occidentale. Elles portent dans l'ordonnance originelle de la collection les nn. 30,32 et 34([14]): elles se trouvent séparées par suite de l'introduction, à un stade antérieur d'évolution du recueil, de deux compositions métriques de Jacques de Saroug (nn. 25 et 27). Pour ce qui est de la traduction et de la division tripartite néanmoins, la correspondance est en tout point conforme à la tradition représentée par VS 109. Allant un peu plus avant dans l'analyse que ses prédécesseurs, W. Wright, avec son acribie coutumière, sans toutefois retranscrire l'incipit et le desinit de chaque pièce, rendait suffisamment compte de leur extension par rapport au texte grec en se référant à la réédition des œuvres de Jean Chrysostome par Montfaucon-Solesmes([15]).

Dans les deux homéliaires liturgiques syriaques de la Bibliothèque vaticane: *Vatican syriaque 368* (VS 368) et *Vatican syriaque 369* (VS 369), datables respectivement des VIII[e] et IX[e] siècle, figurent aussi, en fin de recueil, comme s'il s'agissait d'une addition postérieure, mais bien en succession continue, les trois homélies *de Filio prodigo.*

Analysant naguère ces collections([16]), où dans les deux cas l'*Homélie I*([17]) est acéphale, j'avais donné, en référence cette fois à l'édition de Migne-PG([18]), la correspondance avec le texte grec. Les points de suspension que j'avais introduits dans la transcription de l'incipit syriaque des *Homélies II* et *III*, laissaient entendre que l'équivalence avec le grec ne coïncidait pas exactement avec le début

([13]) Elles sont en effet proposées respectivement pour la nuit du mardi, du jeudi et du samedi de la seconde semaine du jeûne du carême.

([14]) Par suite d'une mutilation du début du manuscrit, dans son état actuel ce sont les homélies nn. 24, 26 et 28 (nomenclature de W. Wright).

([15]) *S.P.N. Joannis Chrysostomi ... opera omnia ..., editio parisina altera emendata et aucta*, t. 8, Paris, 1836, pp. 650-658. Cette édition, connue aussi sous le nom de la maison d'édition Gaume, porte le n. 243 dans la nomenclature de Chr. Baur (voir, plus haut, note 7).

([16]) Voir J.-M. SAUGET, *Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, dans OCP 27 (1961), pp. 387-424.

([17]) Je désignerai désormais *Homélie(s) I-III*, les trois pièces issues de la division en trois de l'homélie grecque.

([18]) PG 59, coll. 515-522.

du texte syriaque, mais seulement avec la partie qui suivait les points de suspension, c'est-à-dire avec la seconde section de l'incipit retranscrit. Cette indication était suffisante pour mettre en évidence les endroits où l'homélie grecque avait été interrompue, mais elle ne permettait pas d'évaluer la longueur du texte syriaque indépendant de l'original grec. Une même précision, comme nous le verrons plus loin, aurait été également de la meilleure venue pour ce qui regarde le desinit des *Homélies I et II* et la finale de l'*Homélie III*. On touche là une fois de plus, soit dit en passant, le problème des limites à fixer à la longueur des incipits et desinits à retranscrire dans l'analyse des manuscrits composites, comme le sont précisément les recueils d'homélies, sans alourdir démesurément ni désiquilibrer la présentation d'ensemble([19]).

La présence des trois homélies *sur le Fils prodique* dans les deux homéliaires liturgiques du XIe siècle conservés actuellement dans la bibliothèque du Patriarcat syrien orthodoxe: *Damas 12/20* (DS 12/20)([20]) et *Damas 12/19* (DS 12/19)([21]) a attiré à nouveau mon attention sur l'intérêt offert par ces pièces([22]) et m'a convaincu de l'utilité de mieux faire connaître le cas original du traitement subi par l'homélie grecque *sur le Fils prodigue* lors de son passage en version syriaque([23]).

([19]) Ce problème de dosage est encore plus délicat à régler quand il s'agit de la rédaction d'un catalogue de manuscrits.

([20]) Le colophon final porte la date de tešrīn II 1312 des Grecs, soit novembre 1000 A.D. Sur ce manuscrit, voir A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der mēmrē – Dichtung des Jaʿqōb von Serūg: I. Sammlungen: Die Handschriften* (= CSCO, vol. 344, Subsidia, t. 39), Louvain, 1973, pp. 95-98.

([21]) Par suite d'une mutilation de la partie finale, le manuscrit n'a plus aucun colophon. En fixer la datation au XIe s. semble parfaitement acceptable. Voir A. Vööbus, *Ibidem*, pp. 98-100.

([22]) Dans ces deux homéliaires, comme il ressortira clairement du tableau de rappel qui suit, les *Homélies I-III* se suivent sans discontinuité et sont proposées respectivement pour la nuit des mardi, mercredi et jeudi de la troisième semaine du jeûne du carême: tradition différente par conséquent de celle de BL.

([23]) Je ne tiendrai par compte dans cette étude de deux collections plus récentes qui contiennent elles aussi les *Homélies I-III de Filio prodigo*. Il s'agit, d'une part, du recueil en deux volumes *Damas 3/1* et *3/2* (du Patriarcat syrien orthodoxe), dont la confection remonte à 1932 A.D. Une analyse détaillée m'a permis de constater que la structure de cet homéliaire dépend, à

Pour ce qui est proprement de la traduction, un premier examen révèle que, aussi contradictoire que cela puisse paraître, elle est à la fois (ou alternativement) fidèle et libre, en ce sens que, tantôt elle suit littéralement son modèle jusque dans les moindres nuances et tantôt s'en écarte avec désinvolture, introduisant des additions, supprimant ou transformant, ce qui parfois ne va pas sans entraîner d'importantes modifications de sens.

Ce n'est pourtant pas le problème qui nous retiendra ici. Seule d'ailleurs une édition critique parallèle grecque-syriaque pourrait faire apparaître toutes les divergences entre les deux traditions et permettre en même temps d'apprécier le degré de fidélité de la traduction.

Dans l'attente du chercheur qui se laissera attirer par une telle entreprise, je voudrais au moins ici mettre mieux en lumière l'initiative du traducteur(24) syriaque dans la présentation tripartite de l'ho-

---

travers un ou plusiers intermédiaires, du contenu global de DS 12/20 et DS 12/19 (comme je le montre dans une étude en préparation). Voir encore A. VÖÖBUS, *Ibidem*, p. 98, note 20. Quant au second recueil, il s'agit du manuscrit *Pampakuda-Konat Library 260*, copié par un scribe nommé ᶜAbd an-Nūr dans le monastère de S. Jacques (mār Yaᶜqūb) dans le voisinage de Mardīn (Ṭūr ᶜAbdīn) en 2035 des Grecs, soit 1724 A.D. (selon la concordance donnée par le colophon final). Le contenu est identique à celui de DS 3/1-3/2, à une exception près (interversion de deux pièces). Je serais tenté d'identifier ce recueil avec le manuscrit de la même bibliothèque signalé sans cote (et malgré la divergence dans la datation) comme: "7. Chain of sermons and homilies of Greek (e. g. Johan Chrysostom) and Syriac writers coming likely from Mosul, dated 1743, and whose scribe was the Rabban (hieromonk) Abdalnoor", dans E. R. HAMBYE, *Somme Syriac Libraries of Kerala (Malabar), India. Notes and Comments*, dans *A Tribute to Arthur Vööbus... edited by* R. H. FISCHER, Chicago, [1977], p. 39. Grâce à l'aimable intermédiaire du R. Père Hambye, la Bibliothèque vaticane est en possession d'une reproduction sur microfilm du manuscrit *Pampakuda-Konat Library 260.*

(24) Étant donné que dans les divers témoins syriaques où elles figurent, à partir du plus ancien jusqu'aux plus récents, les *Homélies I-III* apparaissent invariablement sous la même forme tripartite, par simplification de langage je désignerai par traducteur l'auteur de la version et du découpage, comme si ces deux opérations avaient été l'œuvre de la même personne. Il est évident que je ne prétends pas par là exclure la possibilité que l'arrangement actuellement connu ait été fait en un second temps, auquel cas très rapproché du moment de la traduction. Il va de soi également que parlant de modèle ou d'original grec, je me réfère uniquement (opération suffisante étant donné le

mélie *de Filio prodigo*. Il ne s'est pas contenté, en effet, de découper purement et simplement le texte en trois sections approximativement égales dans le but d'en rendre la lecture ou plutôt l'audition moins pesante. Il a pris en outre le soin de dissimuler cette opération en soudant adroitement, à la fin et au début de chacune des sections nouvelles, un desinit et un incipit de sa propre invention, donnant ainsi à chacune la physionomie d'une pièce autonome et complètement constituée(25).

Mon propos est avant tout d'étudier en détail ce procédé, en publiant in extenso les «prologues» et «conclusions» propres à la version syriaque, après les avoir isolés de la partie provenant du grec à laquelle ils ont été raccordés.

Pour bien justifier l'exactitude des limites données aux sections ainsi extraites de la version syriaque (opération inverse de celle de qui les y avaient introduites), j'en retranscrirai aussi, à la fois en syriaque et en grec, la continuation immédiate: ainsi apparaîtront clairement le début et la fin des parties communes aux deux langues. J'en publierai chaque fois une portion suffisamment longue pour donner du même coup une première idée de l'attitude (plus que de la méthode ou technique de traduction) adoptée par le responsable de la version vis-à-vis du modèle à reproduire(26).

* * *

---

propos de cette étude) au texte publié (PG). Les observations relevées dans l'analyse qui suit n'ont de ce fait qu'un caractère provisoire. Elles pourraient être remises en question par la découverte de témoins grecs dont la recension (ou au moins les leçons variantes) justifierait davantage la traduction syriaque.

(25) Sans m'étendre davantage ici sur la question, je signalerai simplement que dans la tradition homilétique arabe, l'homélie *sur le Fils prodigue*, est connue au moins sous deux versions (et même recensions) différentes, mais sous une forme unitaire et non tripartite. Il n'y a donc pas lieu apparemment de supposer un intermédiaire syriaque entre le grec et l'arabe.

(26) Pour mettre en relief la relation textuelle entre syriaque et grec, les passages traduits littéralement seront signalés en italique à la fois dans la traduction française et dans le texte grec. De plus, la numérotation introduite dans le syriaque (phrases ou membres de phrases) et la traduction française permettra de retrouver les sections correspondantes dans le grec ou de constater leur absence. Il n'a pas semblé nécessaire de donner une seconde numération, inversement, aux phrases (ou membres de phrases) du grec qui n'ont pas d'équivalent dans la version syriaque.

Rappel des témoins où ont été repérées les *Homélies I-III sur le Fils prodigue*[27]

Homélie I

VS 109 (VIIe s.), ff. 2^{r}_{a}-4^{r}_{b}, n. 1
VS 368 (VIIIe s.), ff. * 183^{r}_{a}-185^{r}_{b}, n. 49 [55]
VS 369 (IXe s.), ff. * 153^{r}_{a}-154^{v}_{a}, n. 49 [55]
DS 12/20 (1000 A.D.), ff. 231^{r}_{b}-233^{v}_{b}, n. 55 [56].
DS 12/19 (XIe s.), ff. 185^{r}_{a}-186^{v}_{b}, n. 54.
BL 12165 (1015 A.D.), ff. 75^{v}_{b}-78^{r}_{a}, n. 24 [30]

Homélie II

VS 109, ff. 4^{r}_{b}-5^{r}_{a}, n. 2
VS 368, ff. 185^{r}_{b}-187^{v}_{a}, n. 50 [56]
VS 369, ff. 154^{v}_{a}-156^{r}_{a}, n. 50 [56]
DS 12/20, ff. 233^{v}_{b}-235^{v}_{b}, n. 56 [57]
DS 12/19, ff. 186^{v}_{b}-188^{r}_{b}, n. 55
BL 12165, ff. 82^{v}_{b}-84^{v}_{b}, n. 26 [32]

Homélie III

VS 109, ff. 5^{r}_{a}-7^{v}_{b}, n. 3.
VS 368, ff. 187^{v}_{a}-189^{v}_{a}, n. 51 [57]
VS 369, ff. 156^{r}_{b}-157^{v}_{a}, n. 51 [57]
DS 12/20, ff. 235^{v}_{b}-237^{v}_{a}, n. 57 [58]
DS 12/19, ff. 188^{r}_{b}-189^{v}_{a}, n. 56
BL 12165, ff. 88^{v}_{a}-90^{r}_{a}, n. 28 [34]

* * *

[27] L'astérisque rappelle que dans ce témoin et dans le suivant l'homélie est acéphale.

Analyse et étude de la composition des *Homélies I-III.*

HOMÉLIE I

Le titre rubriqué de VS 109 est le plus complet: il précise l'identité de l'auteur présumé et annonce d'emblée la pluralité des homélies sur le même argument.

ܡܡܠܠܐ ܕܡܪܬܝܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ, ܝܘܚܢܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.

ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ ܥܠ ܗܘ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܗܘ ܕܐܡܝܪ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ
ܕܝܠܗ ܗܢ ܕܝܠܗ ܕܩܕܝܫܐ.

Sermon parénétique de saint mār Jean (Yūhanīs), évêque de Constantinople. Premier mīmrō de ce même saint sur le Fils prodigue (asūṭō < ἄσωτος) dont il est parlé dans l'Évangile.

Le texte commence aussitôt:

1. ܒܟܠ ܙܒܢ ܐܚܝ̈ ܥܠ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܙܕܩ ܠܢ ܠܡܬܢܝܘ.

2. ܘܥܠ ܗܕܐ ܥܩܒܬܐ ܕܝܢܝܗ ܡܬܒܥܐ ܠܢ ܠܡܬܒܝܘ ܘܡܕܡܟܝܢ.

3. ܒܗ ܓܝܪ ܡܪܚܡܢܘܬܗ ܢܟܝܢ ܚܝܝܢ ܘܡܬܬܙܝܚܝܢ ܘܐܢܫܝܢ.

4. ܡܬܪܐܬ ܕܝܢ ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܢܗܒܝܢ ܠܡܠܟܘܬܗ: ܙܒܢܐ
ܕܒܗ ܥܩܒܬܐ ܐܬܒܗܢ ܒܡܗܡܢܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ.

5. ܘܗܕܐ ܐܦ ܠܢ ܕܐܝܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪ: ܗܘ ܢܗܝܢܐ ܕܫܠܡܗ
ܕܗܘܒܢܐ ܕܓܕܫܘ.

6. ܡܢܐ ܓܝܪ ܥܠ ܚܕ ܡܢܢ ܠܡܬܒܘ ܥܠ ܟܠܗ: ܕܐܢܒܝܐ
ܒܒܪܐ ܠܟܠ ܡܠܟܐ ܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܐܫܬܪܬ ܠܘܬܢ.

ܗܕܐ ܕܒܕ ܒܩܫܝܘܬܐ ܕܠܐ ܥܠܝܐ: ܘܒܩܠܐ ܕܡܘܒܠ ܠܡܒܘܬܐ
ܡܕܒܪ ܚܝܝܢ ܠܗ.

7. ܠܟܠܗ ܡܬܠܐ ܕܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܗܘ ܕܟܠ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܐܡܝܪ
ܬܠܝܢ ܚܝܝ ܘܡܕܡܒܝܢ.

8. ܥܘܕ̈ܪܢܐ ܕܝܢ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܟܠ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢܘܪܐ
ܠܝ ܗܘ ܡܬܠܐ ܗܢܐ. ܒܕ ܚܬܐܬܐ ܢܒܥܝ ܘܢܕܘܫ ܐܝܟ
ܒ̈ܢܝܐ ܠܒܘܠܗܝ ܕܒܗ ܐܡܝ̈ܢܐ.

9. ܘܡܢܗ ܠܥܠܝܢ ܕܐܡܒܠܐ ܙܕܩ ܠܝ ܠܡܬܦܪܥܘ ܠܘܬ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ
ܡܟܠܠܐ ܕܐܬܝ̈ܐ: ܘܕܢܐܠ ܡܢܗ ܫܘܒܚܐ ܕܝܠܗܐ.

10. ܡܫܪܝ ܚܠܝ ܗܟܢܐ ܒܪ ܚܝܗ ܕܡܬܠܐ ܠܡܐܡܪ:

11. ܕܝܒܪ ܚܕ ܐܝܬ ܗܘܐ ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܬܪ̈ܝܢ ܒܢ̈ܝܢ.

12. ܒܕ ܠܗ ܠܗܕܐ ܡܫܝܚܐ ܦܠܓܐܝܬ ܐܡܪܗ ܘܐܝܟ ܕܡܬܠܐ:
ܘܠܘ ܒܕ ܡܛܠ ܢܘܠܦܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܡܡܠܠ.

13. ܡܛܠ ܗܕܐ ܠܐ ܐܟܘܬܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܢܫܐ ܕܗܘ
ܡܡܠܠ. ܘܡܛܠ ܒܒܕܘܗܝ ܐܝܟ ܕܡܛܠ ܒܢ̈ܘܗܝ ܡܫܠܛܐ
ܕܢܕܥ ܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܒܠܝܠܘܬܐ ܕܦܘܩܐ
ܒܠ ܣܢ̈ܐ ܕܒܢ̈ܝܢܫܐ.

1. *En tout temps, mes frères, nous devons proclamer la miséricorde divine.*
2. Il est, en outre, de notre devoir d'insister devant vous sur l'océan débordant de sa clémence.
3. *Grâce à* sa miséricorde, *en effet, nous vivons, nous nous mouvons et nous existons* (Act. 17, 28).
4. *En ce temps surtout, nous sommes dans l'obligation de* lui rendre notre louange: ce temps pendant lequel nous nous réjouissons pleinement du don de la grâce divine.
5. Et m'est témoin de ce qui a été dit, l'expérience des faits qui sont arrivés.
6. Chacun de nous, en effet, peut se mettre en l'esprit comment la miséricorde divine exercée en notre faveur dépasse toute parole.

Cette [miséricorde], nous la proclamons avec des hymnes incessantes et des cantiques d'action de grâces.

7. *Nous rapporterons* devant vous *toute la parabole* de l'Évangile racontée *sur le fils prodigue.*
8. Cette parabole, en effet, nous fait voir des exemples multiples de la miséricorde divine, si nous examinons avec attention et disséquons, comme en les mastiquant, tous les détails qui y sont rapportés.
9. Et *nous apprenons par elle comment nous devons nous approcher de celui* qui accueille les pénitents *et* lui *demander le pardon des péchés.*
10. Nous commencerons donc par dire au début de la parabole:
11. *Il y avait un homme* et celui-ci *avait deux fils.*
12. Or cela *le Christ* le dit allégoriquement et *sous forme de parabole* et *ne le dit pas comme un enseignement de foi.*
13. *C'est pourquoi il parle de son père comme d'un homme quelconque et parle de* ses *serviteurs comme de* ses *fils pour montrer la miséricorde de Dieu* et le soin qu'il prend de la vie *des hommes.*

1. *Ἀεὶ* μέν, *ἀδελφοί, τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν κηρύττειν ὀφείλομεν.*
3. *δι' αὐτῆς γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.*
4. *Μάλιστα δὲ ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ χρεωστοῦμεν* τοῦτο ποιεῖν,

διὰ τὴν κοινὴν ὠφέλειαν καὶ τὴν εὐεργεσίαν τῶν μελλόντων ἐκ τῆς κολυμβήθρας ἀνατέλλειν ἀστέρων.

Καὶ γὰρ οὗτοι διὰ ταύτης ἐκλάμψουσι καὶ ἡμεῖς δι'αὐτῆς ἐσώθημεν καὶ σωζόμεθα. ἥτις ἡμῖν ἀντὶ κληρονομίας ἐδόθη ἐκ τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν.

Εἴπωμεν τοίνυν περὶ αὐτῆς ἅπερ εἶπεν ὁ Δεσπότης Χριστός, ὁ φιλάνθρωπος Υἱὸς τοῦ φιλανθρώπου Πατρός, ὁ μόνος ἀξιόχρεως τῆς πατρῴας οὐσίας ἐξηγητής.

7. *Ἀναπτύξωμεν πᾶσαν τὴν περὶ τοῦ ἀσώτου παραβολήν.*
9. ἵνα *μάθωμεν ἐξ αὐτῆς πῶς δεῖ προσπελάζειν τῷ* ἀπροσπελάστῳ *καὶ συγγνώμην τῶν πταισμάτων αἰτεῖν.*
11. *Ἄνθρωπός τις,* φησιν, *εἶχε δύο υἱούς.*
12. *Παραβολικῶς ὁ Σωτήρ, οὐ δογματικῶς διαλέγεται.*
13. *Διὰ τοῦτο περὶ τοῦ ἰδίου πατρὸς ὡς περὶ ἀνθρώπου τινος ὁμιλεῖ, καὶ περὶ τῶν δούλων ὡς περὶ τέκνων λαλεῖ, ἵνα δείξῃ τοῦ Θεοῦ τὴν* περὶ *τοὺς ἀνθρώπους στοργήν.*

Le parallélisme avec le grec se poursuit jusqu'au milieu du commentaire de Luc 15, 20: καὶ δραμὼν ἔπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, interrompu avec la phrase:

ܚܛܝܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܟܐ ܘܐܬܬܢܚ ܘܗ̇ܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܠܐ ܚܛܗ ܡܢ
ܫܡܝܐ ܠܬܪܥܘܬܐ ܩܪܐ ܠܗ

Le pécheur sur la terre pleura et gémit, *et celui qui est sans péché, du ciel,* l'appela à la réconciliation.

Malgré la variante importante de la finale, l'équivalent grec est parfaitement reconnaissable:

Ἁμαρτωλὸς ἐπὶ γῆς ἐδάκρυσε καὶ ὁ μόνος *ἀναμάρτητος οὐρανόθεν* ἑαυτὸν πρὸς τὴν φιλανθρωπίαν ἐπέκλινε (PG 59, col. 518, l. 13 *ab imo*).

C'est à ce point donc que le traducteur syriaque a inséré une brève conclusion sous forme d'exhortation à l'adresse des auditeurs supposés ou réels, que clôt tout normalement une doxologie trinitaire.

ܒܗ̇ ܗܟܝܠ ܐܝܬ ܠܢ ܡܪܐ ܡܪܚܡܢܐ ܕܐܟܘܬ ܗܢܐ ܠܐ ܢܬܪܚܩ ܡܢ
ܡܟܝܟܘܬܗ ܘܠܐ ܢܬܓܠܙ ܡܢ ܒܣܝܡܘܬܗ. ܐܠܐ ܢܫܒܚܝܘܗܝ
ܒܟܠܙܒܢ ܕܒܛܒ̈ܬܐ ܕܬܢ ܢܬܒܣܡ ܘܠܗܠܝܢ ܕܥܬ̈ܝܕܢ ܢܫܘܐ.
ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܗ̇ܘ ܕܠܗ
ܠܐܒܘܗܝ ܘܠܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܘܐܘܚܕܢܐ
ܘܪܒܘܬ ܓܐܘܬܐ. ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܐܡܝܢ.

Puisque nous avons nous aussi un Seigneur miséricordieux comme celui-ci, ne nous éloignons pas de sa mansuétude et ne nous privons pas de sa douceur, mais au contraire louons le en tout temps, afin de jouir des bien d'ici bas et d'être dignes de ceux à venir.

Par la grâce et la miséricorde de notre Seigneur Jésus-Christ; à Lui, à son Père et à son Esprit-Saint, (sont) la gloire, l'honneur, la puissance et la majesté, maintenant et toujours et pour les siècles (*littéralement*: le siècle) des siècles. Amen.

La fin du texte est soulignée dans tous les manuscrits (à l'exception du VS 109) par un bref explicit rubriqué qui précise qu'il s'agissait de la première homélie sur le thème.

La formulation que je retiendrai ici est celle du VS 368, car c'est le seul cas où dans tous les témoins, et dans les trois homélies, est écrit explicitement le nom de Jean Chrysostome:

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܥܠ ܗܘ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܕܐܡܝܪ ܠܩܕܝܫܐ
ܝܘܚܢܢ ܟܪܘܣܘܣܛܘܡܘܣ

Est terminé le premier mīmrō sur le Fils prodigue prononcé par saint Jean Chrysostome (Krūsōsṭomos).

Homélie II

Le lemme initial rubriqué est équivalemment rédigé dans les manuscrits examinés; la divergence principale est l'ordre de succession des éléments qui le constituent. C'est encore celui du VS 109 que je retranscris:

ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܝܠܗ ܕܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ
ܥܠܘܗܝ، ܗ̇ܘ ܥܠܘܗܝ، ܕܒܪܐ ܐܣܘܛܐ.

Encore le deuxième mīmrō du bienheureux mār Jean (Yūḥannan) sur le même Fils prodigue.

Le texte commence aussitôt:

ܙܕܩ ܠܝ ܐܚܝ̈ ܕܥܠ ܟܠ ܡܣܒܪܢ ܢܘܕܐ ܠܗ ܠܡܪܐ ܘܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ.
ܥܠ ܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܝ ܘܡܬܚܢܢܘܬܗ ܕܠܘܬܢ:
ܗܢܘ ܚܛܝ̈ ܫܒܩܝ ܚܢܢ ܠܡܬܒ.
ܠܗ ܓܝܪ ܠܗܕܐ ܪ̈ܒܝ ܗܘܐ ܒܚܫܐ ܕܘܝܕ ܟܕ ܐܡܪ:
ܕܡܢܐ ܐܦܪܘܥ ܠܡܪܝܐ ܕܒܘܠܗܘܢ ܦܘܪ̈ܥܢܘܗܝ ܥܠܝ.
ܟܣܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܐܣܒ ܘܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܐܩܪܐ. ܗܕܐ ܕܐܬܝܗ:
ܕܢܦܩ ܠܗ ܚܠܦܘܗܝ ܡܫܠܡ ܐܢܐ ܠܡܘܬܐ.
ܡܛܠ ܗܟܢܐ ܕܘܕܩ ܢܘ̈ܡܬܐ ܟܕ ܡܛܠ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܪ̈ܚܡܬܐ ܠܟܠܗ
ܡܫܠܠܝܢ ܗܘܝܢ: ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܥܠ ܗܘ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܡܫܠܚܝܢ ܗܘܝܢ.
ܘܐܬܬܠܝܛܬ ܡܠܬܐ ܒܥܕܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܗܦܟ ܠܒܝܬ ܐܒܘܗܝ، ܗܘ ܒܪܐ
ܐܣܘܛܐ.

ܘܡܫܡܫܢܘܬܗ ܗܘܝܢ ܕܠܐ ܢܠܐܒܘܢ ܒܡܬܚܫܚܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ.

ܬܘܒ ܗܟܝܠ ܗܫܐ ܢܥܒܪ ܒܗ̇ ܒܗ̇ ܒܗ̇ ܒܡܠܬܐ ܘܢܣܒ ܠܡܐܡܪ

ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܐܦܣܩܢ ܫܠܝܢ.

ܘܢܬܚܙܐ ܒܗ ܒܐܒܐ ܪܚܡ ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ ܕܐܝܟܢܐ ܡܩܒܠ ܠܗ

ܠܒܪܗ ܘܡܓܦܦ ܘܡܢܫܩ ܠܗ.

Nous devons, mes frères, en toute chose louer le Seigneur et Dieu de l'univers. En retour de sa miséricorde et de sa condescendance envers nous, nous avons le devoir de donner notre vie.

C'est cela que laissait entendre le prophète David quand il disait: Que rendrai-je au Seigneur pour tous ses bienfaits envers moi? Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur (Ps. 115, 12/13). C'est-à-dire: Je me livre moi-même pour lui à la mort.

C'est pourquoi donc, il y a quelques jours, nous vous avons déjà parlé de la miséricorde du Seigneur. Nous avons raconté l'histoire du fils prodigue.

Notre discours était arrivé au moment où se convertit le fils prodigue et il revint à la maison de son père.

Nous l'avons arrêté pour ne pas vous fatiguer par la longueur du discours.

De nouveau donc maintenant nous reprendrons le même discours comme il convient et poursuivrons le récit de là où nous nous étions arrêtés. Et nous considérerons comment le père miséricordieux envers les hommes accueille son fils, l'embrasse et le baise.

La dernière phrase du prologue rappelle clairement le verset Luc 15, 20: καὶ δραμὼν [ὁ πατὴρ αὐτοῦ] ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸ τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, dont le commentaire avait été brusquement coupé pour en terminer avec ce qui devenait l'*Homélie I*.

La version syriaque retrouve de fait le texte grec à l'endroit même où elle l'avait provisoirement abandonné (PG 59, col. 518, l. 13 *ab imo*).

1. ܡܢܘ ܓܝܪ ܚܙܐ ܡܬܘܡ ܠܐܠܗܐ ܕܡܬܦܢܐ ܠܚܛܝܐ. ܡܢܘ ܚܙܐ
ܡܬܘܡ ܠܐܒܐ ܕܡܚܝܒ ܘܡܫܠܡ ܠܗ ܠܡܬܬܕܢܝܢܐ ܗܘ ܕܡܚܝܒ
ܗܘܐ ܠܡܬܒܥܬܐ.

2. ܐܠܐ ܒܪܡ ܗ̈ܘܝ ܗܠܝܢ ܘܗ̈ܘܝܢ: ܡܛܠ ܕܗܟܢܐ ܨܒܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܝܠ ܠܬܪܥܘܬܐ.
3. ܠܐ ܗܟܝܠ ܣܦܩ̈ܝܢ ܠܗ ܗܠܝܢ ܠܗܘ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܘܚܝܢܐ

1. *Qui a jamais vu, en effet, Dieu flatter un pécheur? qui a jamais vu un juge* accorder du repos et *soigner un* accusé qui a été *condamné* à une peine?
2. *Mais en réalité cela a eu lieu et a encore lieu, car ainsi veut Dieu qui est prompt à la réconcilitation.*
3. *Cependant cela ne suffit pas au fils prodigue et avide.*

Tout en suivant la progression du texte grec la version syriaque continue à en prendre à son aise avec le modèle qu'elle résume et élague, comme on peut facilement s'en rendre compte:

1. *Τίς εἶδέ ποτε ἁμαρτωλὸν ὑπὸ Θεοῦ κολακευόμενον; τίς εἶδέ ποτε τὸν δικαστὴν καταδίκον θεραπεύοντα*; τίς εἶδέ ποτε κατάκριτον κολακευόμενον; Ἀλλ' ὅμως ὁ Θεὸς παρακαλεῖ ὥς ποτε τὸν Ἰσραήλ. Λαός μου, φησί, τί ἠδίκησά σε, ἢ τί παρηνόχλησά σοι;
2. *Καὶ νῦν τὰ αὐτὰ γίνεται, καὶ ἐγένετο, ἐπειδὴ οὕτως ὁ εὐκατάλλακτος βούλεται Θεός*, οὕτως εἴωθεν ὑφ' ἑαυτοῦ νικᾶσθαι ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως.
3. *Οὐ μὲν ἠρκέσθη τούτοις ὁ ἄσωτος οὗτος υἱός.*

Et de même que dans l'*Homélie I*, texte grec et version syriaque vont approximativement de paire jusqu'au moment où le traducteur s'arrête à nouveau, au milieu cette fois du commentaire de Luc 15. 28 a: ὠργίσθη δὲ [ὁ υἱὸς ὁ πρεσβύτερος] καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν, immédiatement après la citation paulinienne (Rom. 9, 3) et la brève application qui en est donnée:

1. ܘܐܝܟܢܐ ܐܡܪ ܦܘܠܘܣ: ܕܨܒܐ ܗܘܝܬ ܕܐܢܐ ܩܢܘܡܝ ܚܪܡܐ ܐܗܘܐ ܚܠܦ ܐܚ̈ܝ ܘܐܚܝܢ̈ܝ ܕܒܒܣܪ.
2. ܠܘ ܗܟܝܠ ܕܢܦܫܐ ܚܘܝܘܗܝ ܠܐ ܕܝܢܐ.
3. ܪ̈ܒܘܗ ܚܒܘܒ ܠܡܠܠܬܐ ܗܢܐ.
4. ܐܠܐ ܕܢܫܘܐ ܥܩܒܘܬ ܚܘܒܐ ܘܬܗܘܡܐ ܕܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܐܒܐ.

1. *Et comment Paul a-t-il dit: je voudrais être moi-même anathème pour mes frères et pour mes parents selon la chair?*
2. *Ce n'était pas pour faire voir que le juste était envieux*
3. que *Jésus avait imaginé ce discours,*
4. mais *pour manifester la surabondance* de l'amour *et l'abîme de la miséricorde du Père.*

Le grec correspondant a une fois de plus été abrégé:

1. *Καὶ πῶς φησιν ὁ Παῦλος λέγων· Ἐβουλόμην αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα;*
2. *οὐχ ἵνα βάσκανον δείξῃ τὸν δίκαιον*
   ἀλλὰ διὰ τὴν ὑπερβολὴν,
3. οὕτω *τὸν λόγον ἐσχημάτισεν ὁ Σωτήρ*
4. ἵνα *κηρύξῃ τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χρηστότητος τοῦ Πατρὸς* αὐτοῦ (PG 59, col. 520, l. 17 *ab imo*).

Suit une unique phrase qui introduit la preuve de l'affirmation précédente:

Καὶ τοῦτο δηλοῖ διὰ τῶν ἑμεξῆς.

Cette courte transition est supprimée dans la version syriaque où elle n'est pas en place, puisque c'est ici que le traducteur ajoute la conclusion et la doxologie qui viennent clore l'*Homélie II.*

Le syriaque poursuit, en effet:

ܗܠܝܢ ܕܐܦ ܚܢܢ ܒܗ̇ ܗܠܝܢ ܢܐܚܘܕ ܒܪܥܝܢܢ.

ܠܐ ܢܒܣܐ ܘܢܒܨܪ ܥܠ ܛܝܒܘܬܗ ܘܥܠ ܒܣܝܡܘܬܗ ܘܡܓܪܘܬ

ܪܘܚܗ ܕܐܒܐ.

ܕܗܒܠܐ ܣܓ̈ܝܐ ܕܒܠܒܐ ܗܘܐ ܕܠܐ ܚܘܒܐ ܠܢܐ.

ܘܒܠܬܘܬܐ ܕܒܠܒܐ ܕܒܬܪ ܕܠܐ ܒܘܪ ܠܬܒܘܡ.

ܒܡܫܝܚܐ ܢܥܒܕ ܡܢ ܗܘ ܕܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ

ܘܐܝܩܪܐ ܘܣܓܕܬܐ ܥܡ ܐܒܘܗܝ ܘܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ ܠܥܠܡ

ܥܠܡܝܢ. ܐܡܝܢ

Tenons, nous aussi, ces mêmes pensées dans notre esprit;

ne sousestimons pas et ne méprisons pas la bonté, la bienveillance et la patience du Père,

> afin que nous vivions la vie de ce monde sans afflictions, et que nous jouissions des biens du monde à venir sans retard,
> par le Christ Jésus notre Seigneur, lui à qui (sont) la gloire, l'honneur et l'adoration, avec son Père et son Esprit-saint pour les siècles (littéralement: le siècle) des siècles. Amen.

L'explicit de l'*Homélie II*, encore totalement absent dans VS 109, est d'une brièveté laconique dans les autres témoins; seul du reste BL indique le nom de l'auteur. Dans VS 368, par exemple, on lit:

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܕܥܠ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ.

> Est terminé le deuxième mīmrō sur le Fils prodigue.

Homélie III

Comme on l'a constaté pour les explicit, il n'existe dans aucun témoin une formule stéréotypée pour tous les lemmes initiaux. Dans VS 109 le nom de l'auteur est même passé sous silence.

C'est encore le lemme initial de VS 368 qui sera retranscrit ici:

ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܕܗܘ ܕܩܕܝܫܐ ܝܘܐܢܝܣ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ
ܥܠܘܗܝ ܕܝܠܗ ܕܒܪܐ ܐܣܘܛܐ.

> Encore du même saint Jean (Yūwānīs) le troisième mīmrō sur le Fils prodigue.

Le texte commence aussitôt:

ܐܡܝ̈ܢܝܢ ܐܢܘܢ ܠܝ ܡܢ ܟܕܘ ܡܕܒܪܢܘܢ ܒܡܐܡܪ̈ܐ ܡܛܠ ܒܡܫܒܚܘܬܗ
ܘܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ: ܗ̇ܝ ܕܒܡܬܠܐ ܕܗܢ ܦܪܘܫ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ
ܐܬܪ̈ܒܒ ܐܚܝܢܝ ܐܝܬ ܡܬܘܡܐ. ܗܘ ܕܒܪ ܡܬܬܪܝܢ ܗܘܝܢ ܠܗ ܡܕܒܪܢܘܢ:
ܘܠܒܠܠܬܐ ܡܢܗ ܢܗܪܝܢ ܪ̈ܘܪܒܐܝܬ ܐܬܒܗܝܢ.

ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܗܟܢܘܬܐ ܘܐܦܠܘܬ ܢܦܫܐ: ܐܬܝܐܬ ܠܘܬ ܡ̈ܠܐ
ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܬܘ̇ ܬܘܒ ܢܬܒܣܡ ܒܢܝܐܬ ܒܐܕ̈ܢܐ ܕܡܕܒܪܢܐ ܕܝܠܗ

ܕܡܬܠܐ ܘܚܢܢܐ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܐܡܬܠܐ ܡܬܠܐ ܠܗ ܐܒܐ ܡܪܚܡܢܐ

ܠܒܪܐ ܗܿܘ ܡܫܝܢܐ ܕܒܪ ܗܘܬ ܠܗ ܘܡܒܝܢ ܗܘܐ ܒܥܝܢܬܐ

ܕܐܚܘܗܝ ܗܿܘ ܙܥܘܪܐ.

ܐܬܘܗܝ ܕܝܢ ܦܬܓܡܐ ܗܿܘ ܕܐܬܐ ܠܝ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܕܐܡܝ ܡܕܡ

ܐܬܐܡܪ ܗܪܟܐ.

Nous avons déjà prononcé devant vous des sermons sur la suavité et la miséricorde de Dieu, miséricorde qui est illustrée de manière significative dans la parabole proposée par notre Seigneur dans l'Évangile.

En exposant cette parabole devant vous et en vous en expliquant les détails, nous nous sommes grandement réjoui; mais parce qu'il n'y a ni satiété ni hébétement de l'âme surtout en ce qui concerne les paroles de l'Évangile, venez à nouveau, profitons ensemble du reste des épisodes de la parabole, et examinons avec attention comment le père miséricordieux console son fils aîné qui souffrait et était attristé du retour de son jeune frère.

Voici, en effet, la réponse que celui-ci nous donne après ce qui a été dit auparavant.

C'est bien de fait la réaction du père au retour du fils aîné que, avec la citation de Luc 15, 28b, la version syriaque emprunte de nouveau à l'original grec en poursuivant normalement (PG 59, col. 520, l. 16 *ab imo*).

1. ܘܢܦܩ ܠܡ ܐܒܘܗܝ ܘܡܦܝܣ ܗܘܐ ܠܗ.
   ܐܦ ܠܫܒܩܬܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܐ

2. ܐܦ ܠܒܝܠܘܬܐ ܡܠܝܬ ܪܚܡܐ ܕܦܐܝܐ ܠܐܠܗܐ.

3. ܠܡܒܢܐ.

4. ܕܠܫܝܢܐ ܢܟܐ ܘܠܐ ܕܢܒܐ ܡܥܝܪ.

5. ܘܠܗܿܘ ܕܪܚܐ ܗܘܐ ܐܦܝܣ

6. ܘܠܗܿܘ ܕܦܐܝܣ ܗܘܐ ܠܐ ܫܡܥܗ ܕܢܦܠ.

7. ܘܠܡܫܡܠܝܢܐ ܚܘܒܗ ܒܬܪܐ ܘܠܒܬܪܐ ܠܐ ܫܡܥܗ
   ܕܚܫܡܐ ܢܬܡܫܚ.

1. *Le père sortit donc et le pria.*
2. *Ô sagesse indicible!*
   Ô providence pleine de miséricorde, *comme il convient à Dieu.*
3. Pourquoi?
4. Parce *qu'il a pitié du pécheur et il félicite le juste,*
5. *il a relevé celui qui était tombé*
6. *et il n'a pas laissé tomber celui qui était debout.*
7. *Le pauvre il l'a rendu riche, et le riche il ne l'a pas laissé devenir pauvre par envie.*

Le modèle grec cette fois-ci a été suivi de plus près:

1. *Ὁ γὰρ πατὴρ* αὐτοῦ, φησιν, *ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.*
2. *Ὦ σοφίας ἀῤῥήτου, ὦ προνοίας θεοφιλοῦς.*
4. Καὶ *τὸν ἁμαρτωλὸν ἠλέησε καὶ τὸν δίκαιον ἐκολάκευσε,*
6. *Καὶ τὸν ἱστάμενον οὐκ ἀφῆκε πεσεῖν*
5. Καὶ *τὸν πεσόντα ἤγειρε.*
7. Καὶ *τὸν πένητα πλούσιον ἀπέδειξε, καὶ τὸν πλούσιον οὐ συνεχώρησε τῷ φθόνῳ γενέσθαι πτωχόν*

La traduction syriaque suit désormais le modèle grec sans interruption jusqu'à la fin ou presque, car elle en omet en fait les dernières phrases. Mise à part donc la finale grecque sans équivalent dans la version, la correspondance entre les deux textes se laisse aisément reconnaître d'un bout à l'autre de l'homélie:

1. ܟܕ ܗܠܝܢ ܫܡܥ ܟܠܗܘܢ ܫܠܝ̈ܚܐ ܡܚܝܪ ܐܢܬ ܘܡܠܒܒ
   ܠܦܪܘܫܐ ܕܡܫ̈ܠܠܢܐ.
   ܕܢܗܦܟܘܢ ܠܟܠܗ ܓܘܫܐ ܕܟܢܫܘܬܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ.
2. ܕܡܢܗܘܢ ܐܝܬܝܢ ܐܦ ܚܠܝܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܟܫܦܝܢ ܠܛܝܒܘܬܟ.
3. ܕܐܝܟܢܐ ܕܠܗ̇ܘܢ ܚܙ̇ܬ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܦܩ̈ܝܕ ܠܛܒܐ:
   ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܝ ܕܡܬܟܫܦܢܐ ܠܟ ܚܘܢ ܘܪܚܡ ܥܠܝ ܚܛܝ̈ܐ.
4. ܘܐܝܟܢܐ ܬܘܒ ܕܚܢܬ ܘܐܘܡܝܬ ܠܚܛܝ̈ܐ ܟܕ ܡܬܢܟ
   ܐܠܗܐ ܕܟܠܡܕܡ : ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܝ ܕܚܛܝ̈ܐ ܒܫܘ̈ܠܐ ܐܘܡܝ
   ܒܚܝܠܟ.

1. *À cause de ceux-là donc tu stimules tous les pécheurs* et excites l'ensemble de ceux qui sont dans l'erreur
   à venir en hâte *se réfugier dans* la mansuétude de *ta miséricorde,* (pécheurs)
2. parmi lesquels nous sommes *aussi nous* qui supplions ta bienveillance
3. afin que, *de même que tu as montré à ceux-là* qu'ils étaient *dignes de la béatitude, de même de nous qui te supplions tu aies pitié* et nous fasses miséricorde, nous pécheurs.
4. *Et de même aussi que tu as* réanimé et *ressuscité les morts par* ta mort divine sur *la croix, de même nous également qui sommes morts par nos péchés, ressuscite-nous* par ta force.

1a. *Διὰ τούτων γὰρ*
2. *καὶ ἡμεῖς*
1b. *καὶ πάντες οἱ ἁμαρτωλοὶ προτρεπόμεθα προστρέχειν τῇ σῇ φιλανθρωπίᾳ.*
3. *Ὡς ἐκείνους* ἀοιδίμους καὶ *μακαρίους ἀπέδειξας,* Κύριε, *καὶ ἡμᾶς προσπίπτοντάς σου ἐλεήσον.*
4. *Ὡς ἀνέστησας νεκροὺς σταυρωθεὶς καὶ ἡμᾶς νεκρωθέντας τῇ ἁμαρτίᾳ* διὰ τὴν πολλήν σου φιλανθρωπίαν *ἀνάστησον,* ἵνα ἀπολαύσωμεν μετὰ τῶν ἀπολυτρωσαμένων τῆς σῆς ἀναστάσεως (PG 59, col. 522, l. 29).

La version syriaque omet donc complètement le dernier membre de phrase (à partir de ἵνα) et toute la finale du texte grec, comme je l'ai dit précédemment. Elle n'ajoute pas davantage, comme c'était le cas dans les *Homélies I* et *II*, une conclusion parénétique propre.

En revanche, reprenant le derniers mot de la phrase qui marque le terme de la correspondance avec le grec (ܒܚܝܠܟ *par ta force*), elle l'utilise comme point d'appui d'où s'élève une très courte doxologie trinitaire, différente à la fois de celle plus brève encore du grec et des deux autres homélies (I et II), qui conclura l'ensemble de ce texte remanié:

ܕܠܟ ܐܝܟ ܓܝܪ ܘܕܐܒܘܟ ܘܕܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ ܚܝܠܐ ܘܐܘܚܕܢܐ
ܘܪܒܘܬܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

De toi, en effet, de ton Père et de ton Esprit saint, sont la force, la puissance et la grandeur, maintenant et toujours et pour les siècles (littéralement: le siècle)des siècles. Amen.

Seul ici encore BL rappelle le nom de l'auteur dans l'explicit. Quant à VS 368, comme pour mieux souligner la fin de la séquence, il conclut l'*Homélie III* avec une formule légèrement plus élaborée:

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܕܥܠ ܗܘ ܒܪܐ ܐܣܘܛܐ ܕܦܙܪ ܢܟܣܘܗܝ

Est terminé le troisième mīmrō sur le Fils prodigue qui dissipa ses biens.

* * *

Conclusion

De l'analyse proposée dans les pages précédentes, il résulte à l'évidence, comme je l'avais annoncé dès l'introduction, que l'homélie pseudo-chrysostomienne *sur le Fils prodigue* a été traduite en syriaque à une époque relativement reculée (VIII[e] siècle au plus tard) et découpée d'une manière assez arbitraire en trois tronçons de longueur approximativement égale. Les deux fins de phrase choisies comme points de sectionnement ont été à nouveau parfaitement localisées (PG 59, coll. 518, l. 13 *ab imo* et 520, l. 17/16 *ab imo*).

Les additions au texte original rendues nécessaires du point de vue de la forme littéraire («prologues» et «conclusions») ont été publiées et traduites in extenso. Elles sont un signe à la fois de l'habileté de leur auteur dans son désir de composer trois pièces vraiment complètes et autonomes, et de son intention de les destiner à une lecture publique.

Au terme de cette étude, je voudrais insister sur un aspect qui dépasse le simple traitement subi par l'homélie dans son passage du grec en syriaque, mais qui l'insère dans une problématique plus large: celle de la méthode à suivre pour arriver à faire sortir de leur incognito des textes au premier abord récalcitrants.

L'analyse et la description détaillées des homéliaires syriaques – c'est la question qui nous occupe ici plus immédiatement – qu'ils soient liturgiques (c'est-à-dire organisés selon le déroulement au long de l'année liturgique des Mystères de l'économie du salut et des fêtes des saints) ou qu'ils soient de simples collections de textes patristiques réunies autour d'un auteur ou d'un thème particulier, a permis à maintes reprises déjà de constater que jusqu'à une période assez

basse (peut-être jusqu'au Xe siècle) le tréfonds de ces recueils est composé de pièces traduites du grec en syriaque. Celles écrites directement en cette dernière langue font peu à peu leur apparition à côté des autres, timidement d'abord, plus hardiment ensuite, en attendant l'introduction massive enfin des homélies métriques de Jacques de Saroug.

Antérieurement à ces deux phases ultimes, ce sont donc les grands noms de la patristique byzantine qui occupent la quasi totalité des titres, et parmi eux Jean Chrysostome vient de loin en tête quant au nombre des homélies qui lui sont attribuées: authentiques ou pseudo-épigraphiques.

En conséquence, qui a pour tâche d'analyser un homéliaire syriaque se trouve inmanquablement affronté au problème de l'identification des textes transmis comme chrysostomiens. En d'autres termes, il doit chercher à retrouver leur modèle parmi les œuvres de cet auteur déjà éditées ou encore inédites. Mais une telle enquête n'est pas toujours couronnée de succès.

Dans la foulée de leurs collègues byzantins qui, pour mieux assurer la diffusion d'œuvres de prédicateurs moins célèbres, voire pour sauver de l'oubli des productions dont l'auteur avait été objet d'une *damnatio memoriae*, n'hésitaient pas à placer celles-ci sous le nom de personnages dont le nom conquerrait d'emblée l'agrément du public, les écrivains de langue syriaque ou pour le moins les copistes ou compilateurs des homéliaires n'avaient aucun scrupule, et ce pour les mêmes motifs, à attribuer a d'autres, et à Jean Chrysostome en particulier, des homélies rédigées directement en syriaque.

Le seul fait donc de ne pas trouver dans le dossier grec de Jean Chrysostome une homélie qui en syriaque lui est attribuée, ne signifie pas ipso facto que l'enquête précédente a été mal conduite: il peut très bien s'agir, en effet, d'un écrit pseudo-chrysostomien syriaque. Seule en fin de compte pourtant une étude interne doctrinale et philologique pourra permettre d'arriver à déterminer avec certitude la langue d'origine réelle d'un texte douteux. Il faut donc user malgré tout d'une extrême réserve avant de conclure qu'une homélie syriaque attribuée à Jean Chrysostome ne dépend d'aucun modèle grec connu ou même simplement probable.

Il peut arriver aussi, en effet, que le traducteur syriaque lui-même (ou un autre après lui) se permette d'arranger son modèle (ou la traduction déjà existante), en particulier lui ajoute ou substitue une introduction nouvelle, ou bien encore lui fasse subir d'autres

transformations, sans se sentir obbligé pour autant d'en modifier le lemme initial ni par conséquent l'attribution antérieure. Il est clair que dans de telles conditions l'identification du texte, au sens où nous l'avons définie, devient extrêmement malaisée. Quel est, par exemple, le recueil d'incipits grecs si complet soit-il qui permettrait de repérer l'origine des *Homélies II et III sur le Fils prodigue* dans leur version syriaque, et pourtant comme nous l'avons constaté, celles-ci sont dans leur presque intégralité la traduction d'un modèle bien connu.

Les *Homélies II et III sur le Fils prodigue*, pourrait-on objecter, présentent un cas exceptionnel, sinon limite; cela est vrai peut-être en raison de la division en trois d'un texte primitivement unique, non, en tout cas, du fait des diverses modifications subies par le modèle d'origine, si bien que l'examen approfondi et en quelque sorte la dissection auxquels nous les avons soumises peuvent parfaitement avoir une valeur exemplaire et indicative de la méthode à appliquer pour démasquer la véritable identité d'une pièce dont le modèle n'est pas immédiatement reconnaissable grâce à son seul incipit: la suppression ou l'addition d'une seule phrase initiale suffit en effet à défigurer un texte. Il est indispensable par conséquent d'en approfondir l'analyse, d'exercer un contrôle sur les compositions parallèles qui développent le même thème, de relever avec précision les citations scripturaires utilisées de part et d'autre, ainsi que tous les artifices littéraires susceptibles de faire apparaître une relation de dépendance ou simplement un contact occasionnel entre deux textes dont l'un pourraît être le modèle plus ou moins lointain de l'autre. Dans la cas contraire, c'est alors et alors seulement qu'il sera légitime et non téméraire de conclure à l'indépendance complète d'une pièce nouvelle par rapport à tout autre sur le même thème jusqu'ici connue.

La version syriaque de l'homélie pseuso-chrysostomienne *sur le Fils prodigue* m'a opportunément fourni l'occasion de revenir sur ces quelques questions de méthode.

Bibliothèque vaticane Joseph-Marie SAUGET

OCP 51 (1985) 330-351

Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.-8. Jahrh.)

Zum 1100.-jährigenTodestag des hl. Methodius

A. Einleitung

So unverwechselbar auch die Leistungen der Slavenapostel Kyrill und Method im Kontext der gesamtslavischen Kulturgeschichte gewesen sind, so läßt sich ihr Vorgehen doch auch im (legitimen) Vergleich mit früheren Missionsbemühungen unter den angrenzenden (bzw. einfallenden) Fremdvölkern des Ostreiches betrachten. Ein solcher Vergleich kann m. E. dazu beitragen, mehr über die — neben und entgegen allem politischen Kalkül ihrer jeweiligen Auftraggeber — sie bestimmende christliche Motivation zu erfahren, über die sie selbst sich bekanntlich nicht geäußert haben (obgleich mehrere Indizien für eine einmal vorhandene Verteidigungsschrift zugunsten der slavischen Liturgie sprechen). Konstantin-Kyrill weist uns selbst in diese Richtung, wenn er gegenüber den Vertretern der Dreisprachenhäresie ausdrücklich und mit eindeutigem Schriftbeweis darauf besteht, daß *alle* Völker in *allen* Sprachen Gott in Wort und Schrift die Ehre erweisen sollen; die angeführte Nationenliste (Armenier, Abasger, Iberer, Sugder, Goten, Avaren, Tursier, Chasaren, Araber, Ägypter, Syrer) soll diese Kernthese nur beispielhaft aus vielleicht inzwischen vergessenen, doch unleugbaren Tatbeständen belegen, aber nicht für die Zukunft einschränken (*Vita Const.*, 16). Im Hinblick auf diese Intention war es wichtig, daß Papst Johannes VIII. in seiner Bulle "Industriae tuae" (880), die zweifellos von Gedanken der Slavenapostel mitbestimmt ist, bewußt die aus dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte (*Apg* 2,4) übernommene Formulieurung von "verschiedenen" bzw. "fremden" (lateinischer bzw. griechischer

Text) auf "alle Sprachen" abänderte[1]. Damit sollte jede isolierte Hervorhebung einer Sprache auf Kosten anderer, aber auch jede wertende Klassifizierung einzelner Sprachen und Sprachengruppen untereinander ausgeschlossen werden: ein christliches Prinzip, das sich aus der Gleichheit aller Menschen durch Schöpfung und Erlösung ergibt (*Apg* 17,26; *Kol.* 3, 10-11; *Gal.* 3,28).

Diese Einsicht wurde allerdings weder in der lateinischen noch in der griechischen Kirche immer und in gleichbleibender Deutlichkeit gesehen und anerkannt. Wir wollen uns im folgenden auf die griechische Kirche beschränken, und zwar mit Vorzug auf die Zeit der Völkerwanderung, für die man im Osten — unter Einschluß der Germanen *und* Slaven — die Zeit vom vierten bis achten Jahrhundert ansetzen kann.[2] Es geht darum, welche Haltung die christlichen Schriftsteller in dieser Epoche der intensiven Begegnung mit Fremdvölkern ("Barbaren") bezogen haben, bzw. ob und wie sie diese Haltung geändert haben. Darüber ist in diesem Jahrhundert schon soviel geschrieben worden, daß ein Autor sich unlängst in einer voluminösen Synthese um eine historische, funktionale und strukturale "Barbarologie" — nicht zuletzt im Blick auf die düsteren Perspektiven der Gegenwart — bemühen konnte.[3] Doch das meiste betrifft verständlicherweise den lateinischen Bereich, wo die Krise und der Untergang des Westreiches zugleich zur Geburtsstunde neuer Nationalstaaten wurde; dort, vor allem in Gallien, fließen nicht nur die Quellen reicher, sondern die theologische Diskussion erreicht mit Augustinus' "De civitate Dei" auch einen Tiefgang, der zu einer völligen Neuorientierung der spätantiken Weltanschauung führte. Was den politisch noch ein Jahrtausend überlebenden Osten betrifft, so sind die Quellen nicht nur weniger explizit, sondern werden zudem — wenn überhaupt — fast immer mit lateinischen vermischt behandelt; eine Sonderdarstellung legt sich aber schon aus dem Grund

[1] Vgl. F. Grivec, *Konstantin und Method*, Wiesbaden 1960, 115. — Ähnlich äußert sich auch schon Papst Hadrian II. in seinem Schreiben an die Fürsten Rastislav und Kocel (869): ebd. 258.

[2] Vgl. P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu' au VIIIe siècle, Rev. hist.* 211 (1954), 265-308.

[3] Y. A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, (= Coll. Latomus, 176) Brüssel 1981 (ausführl. Lit.).

nahe, daß der Normalbyzantiner — und dies trifft sicher auch auf die Slavenapostel vor ihrem Aufbruch nach Mähren zu — sich seine Meinung über das Problem der neuen Völker sicher nur anhand des griechischen Schrifttums bildete. Für den byzantinischen Bereich fehlt bisher ein Werk, wie das von J. Fischer (*Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus*)(4) — ein Mangel, auf den schon A. W. Ziegler(5) vor 40 Jahren hingewiesen hat. Fischer unterscheidet bei den christlichen Schriftstellern im Wesentlichen eine dreifache, z.T. gegensätzliche Betrachtungsweise der Völkerwanderung: die eschatologische Deutung, die zugleich zu einer verchristlichten, universalen Sicht Roms (PROSPER TIRO, *De vocatione omnium gentium*) und zur Verdrängung der Niederlage des Westreiches durch den Endsieg des Gottesstaates (Augustinus) führte; die apologetische Deutung, die die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung auch in der Leidenszeit der Barabareneinfälle aufzuweisen sucht, und schließlich die asketische Deutung, welche die Völkerwanderung als Gericht und Mahnruf Gottes für die alt und träge gewordene Römerwelt versteht. Bei vielen gallischen Schriftstellern laufen die einzelnen Gesichtspunkte neben- und ineinander; dennoch gelingt es Fischer, die langsame Wende von der kategorischen Ablehnung zum inneren Verstehen der germanischen Welt, vor allem bei Salvian von Marseille, deutlich zu machen. — Gibt es eine vergleichbare Entwicklung auch in Byzanz?

B. HAUPTTEIL

1) *Die theologischen Grundlagen (bis 313)*

Um die Vorgänge in der Zeit der Völkerwanderung zu verstehen, müssen wir kurz zum Ausgangspunkt der christlichen Diskussion des Barbarenproblems zurückkenren und sehen, wie sich das Bewußtsein vor und nach der konstantinischen Wende herausgebildet hat. Zunächst ist es nicht unwichtig, sich daran zu erinnern, daß sich die

(4) Heidelberg-Waibstadt 1948.

(5) *Das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slavischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts*, in: *Episcopus. FS Kard. Faulhaber z. 80. Geburtstag*, München 1949, 110-135, hier: 111.

Grundbedeutung des Wortes βάρβαρος auf das rein Sprachliche bezieht, nämlich: stammelnd, stotternd, unverständliche Laute von sich gebend;(6) die moralische Wertung/Übertragung von fremdsprachig auf fremdrassig, ungebildet(roh/grausam) oder hochgeschätzt/überlegen(über Griechen) ist in jedem Falle sekundär. Ferner sollte gerade bei unserer Thematik nicht unterschlagen werden, daß schon die (erste) Sophistik (Antiphon), wie später auch die Stoa, die Wesensgleichheit aller Menschen festgestellt hat.(7) Im Neuen Testament steht βάρβαρος im Kontext der universalen Sendung des Völkerapostels (*Rom* 1,14f.; *Kol* 3,11); Griechen, Juden, Skythen und Barbaren sind in Christus zu einer neuen Ganzheit zusammengeführt.(8) Infolge seines jüdischen Ursprungs mußte das Christentum zwangsläufig zur Aufhebung des klassischen Gegensatzpaares Ἕλληνες-βάρβαροι und zu einer positiven Neubewertung der Barbarenvölker gelangen; bezeichnenderweise vollzog diesen psychologisch schwierigen Schritt erstmals ein Nichtgrieche, der Syrer Tatian (2. Hälfte 2. Jahrhundert), wenn er die jüdischchristliche Religion als Höchstform der Barbarenphilosophie mit Moses als Archegetem feiert.(9) Eirenaios von Lyon(+202) sieht den Sinn der Erdenzeit darin erfüllt, daß die Barbaren, auch wenn sie Schrift und Sprache der Römer nicht beherrschten (*quantum ad sermonem nostrum barbari*), durch den christlichen Glauben der wahren Oikumene beitraten; die Kirche hat sich wirklich auf der ganzen Erde bis zu ihren Grenzen ausgebreitet; αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιοι waren kein Hindernis mehr, denn Germanen, Kelten und Iberer sprachen zwar verschieden, glaubten aber dasselbe. Christus spreche alle Völker, Sprachen und Generationen an.(10) Klemens von Alexandreia (+ vor 215) teilt die

(6) Vgl. H. Windisch, *Βάρβαρος*, in: *Theol. Wörterb. zum NT*, hg. G. Kittel, I, Stuttgart 1933, 544-551, hier: 544.

(7) Ebd. 546: Ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι.– Vgl. dazu: H. C. Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, in: M. Schwabl u.a., *Grecs et Barbares*, (= Entretiens sur l'Antiquité classique, 8). Vandœuvres-Genf 1962, 169-204.

(8) Ebd. 549-551.

(9) Or. 1, 1.12.31.35 (ed. E. Schwartz, [= TU 4], Leipzig 1888 14, 31f., 37); vgl. J. H. Waszink, *Some observations on the appreciation of 'the philosophy of the barbarians' in early christian literature*, in: *Mél. Chr. Mohrmann*, I, Utrecht-Antwerpen 1963, 41-56, hier: 49-52; I. Opelt, W. Speyer, *Barbar*, in: *Jhb. f. Ant. u. Christ.* 10 (1967), 251-290, hier: 270.

(10) *Adv. haer.* I prol. 3 (PG 7, 444 A); III, 4,2 (ebd. 855C-856A); I, 10,

These von der Überlegenheit der Barbarenphilosophie, geht aber insofern über Tatian hinaus, als er in der griechischen Literatur der Antike nach Zeugnissen für seine These sucht (z.B. Numenios: Platon= Μωϋσῆς ἀττικίζων). Die Wahrheit sei zuerst bei den weisen Barbaren heimisch gewesen und dort noch heute besser aufgehoben als bei den Griechen;[11] denn die griechischen Philosophen befaßten sich nur mit den Wörtern der Wahrheit, diese selbst aber sei "bei uns, den Barbaren". Barbarisch sei auch die erste und ursprüngliche Sprache, der eine besondere Kraft innewohne; in verdeckter Form wird damit erstmals die These von der hebräischen Ursprache vertreten (d.h. von einem Christen).[12] Origenes (+ 253/54) löst das Sprachenproblem von seinem exegetisch-philosophischen Standpunkt derart, daß er zwar eine von Gott geschaffene Ursprache annimmt, andererseits aber die bestehende Sprachenvielfalt relativiert: Den Frommen geht die Sprachenteilung bereits nichts mehr an, er betet zu Gott in seiner Sprache, der Grieche griechisch, der Römer lateinisch, und "ὁ πάσης διαλέκτου κύριος" hört die Gebete jeder Mundart, als wären sie in einer Sprache vorgetragen; denn Gott steht über allen Idiomen, nicht nur über einem griechischen und barbarischen, wie die heidnischen Götter. Die Einheit der Sprache ist nicht durch die Kirche wiederhergestellt (Pfingsten), sie ruht allein in Gott.[13] Origenes ist noch in einer anderen Hinsicht bemerkenswert: als einer der ersten christlichen Schriftsteller vertritt er die Gleichheit aller Rassen, einschließlich der ansonsten oft dämonisierten Skythen[14] und Äthiopier (dagegen in der Mönchsliteratur: "Äthiopier" = Teufel). Ein Mensch kann geboren werden bei den Hebräern, wo er Unterweisung im göttlichen Gesetz findet, oder bei den Griechen mit hoher Bildung, oder bei den Äthiopiern, die Menschen-

---

1f. (ebd. 549A-553A) (bzw. Ed. in SC).– Vgl. A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, I, Stuttgart 1957, 229f. — Ebenso weist der sog. Diognet-Brief (V, 1ff./um 200) darauf hin, daß die Christen weder durch Wohnort noch durch Sprache oder Sitte von den übrigen Menschen verschieden seien; sie wohnten unter Griechen und Barbaren.

(11) *Protrept.* VI, 70, 1 (GCS 12, S. 53).

(12) *Strom.* VI, 151,2 (GCS 15, S. 509); I, 143, 6f. (ebd. S. 89).

(13) *Contra Cels.* I, 24f. (GCS 2, S. 74-76); V, 45 (GCS 3, S. 48-50); VIII, 37 (ebd. S. 252/Zitat).

(14) Vgl. J. W. Johnson, *The Scythian: his Rise and Fall*, in: *Journ. of the History of Ideas*, 20 (1959), 250-257; R. I. Meserve, *The Inhospitable Land of the Barbarian*, in: *Journ. of Asian Hist.* 16 (1982), 51-89, bes. 75-82.

fleisch äßen, oder bei den Skythen, die den vom Gesetz sanktionierten Verwandtenmord begehen, oder bei den Tauriern, die Fremdlinge opfern; dennoch sind alle von Gott gleich und sich gleichend geschaffen.

Die Verschiedenheit kommt nicht aus dem Willen oder Urteil des Schöpfers, sondern ist vom Willen des Individuums verursacht, der durch Nachahmung Gottes zum Fortschritt beitragen kann oder aber durch Nachlässigkeit zum Fehlschlag.([15]) Im Hoheliedkommentar des Origenes heißt es bei der Beschreibung der schwarzhäutigen Braut, dem Sinnbild der weltweiten Kirche aus den Heiden (*H.L.* 1,5: "Schwarz bin ich zwar, doch schön"):" Wir fragen, inwiefern sie schwarz ist und inwiefern schön, ohne weiß zu sein. Sie hat ihre Sünden bereut; die Bekehrung hat ihr die Schönheit geschenkt und darum ist sie als 'schön' besungen... Wenn du bereust,... wird deine Seele aufgrund der Reue etwas von dem haben, was ich äthiopische Schönheit nennen möchte."([16]).

Brechen wir hier unseren Rundgang bei den Autoren der vorkonstantinischen Epoche ab; wir haben nur wenige, aber gewichtige und vielgelesene Namen zu Wort kommen lassen: ihre Stellungnahme darf als wegweisend für alle gelten. Als Fazit bleibt, daß das frühe Christentum aus grundsätzliche, aber auch konkreten Erwägungen (Dynamik der Ausbreitung) heraus klar und deutlich die Gleichheit aller Menschen und Sprachen in der Kirche verkündet hat.

2) *Kirche und Römerreich (bis zur germanischen Völkerwanderung einschließlich)*

Während die Christen bis zum Herrschaftsantritt Konstantins in der Gesellschaft des Römischen Reiches eher als Außenstehende und Randgruppe zu bezeichnen sind, die wiederholt unter blutiger Verfolgung zu leiden hatten — nicht zuletzt wegen ihres universalen Wahrheits-anspruchs, fürte die Verbindung von Reich und Kirche zu einer

([15]) *De princ.* 2,9-5-6 (GCS 22, S. 169f.).

([16]) *Hom. in Cant. Cantic.* 1,6 (GCS 3, S. 36); vgl. F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge 1970, 196-215; zur byz. Epoche: V. Christides, *The Image of the Sudanese in Byzantine Sources*, in: *ByzSlav* 43 (1982), 8-17. — Zum Gesamtproblem vgl. noch: H. J. Weyer, *'Hellenen-Barbaren' und 'Christen-Heiden' bei den griech. Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts*, Köln 1953 (Diss./Mschr.) (mir nicht zugänglich).

völlig neuen Situation; Christen und besonders Bischöfe stiegen bald in Führungspositionen auf, von denen aus sie aus Bürgerpflicht ein "Innen" des Staates gegen ein "Außen" mitzuverteigen hatten, zumal dann, wenn ihnen wie am Anfang die weltweite Römerherrschaft als unersetzliches Idealreich erschien. So nimmt es nicht wunder, daß gerade ein dem Kaiserhof so nahestehender Mann wie Eusebios von Kaisareia (+339) von den Barbaren nichts anderes zu sagen weiß, denn sie als ungesetzlich, ja unmenschlich von der Ordnung des römischen Reiches und der neuen Heilsordnung scharf abzugrenzen;([17]) zwar war diese Feststellung zunächst auf die vorchristliche Epoche gemünzt, jedoch jederzeit mangels einer Alternative auf die Reichsfeinde der Gegenwart übertragbar. Vergleichbare Äußerungen finden wir verständlicherweise vor allem bei Kirchen- und Profanhistorikern.([18]) Ein ganz anderes Bild der Streitfrage bietet sich fast gleichzeitig bei Athanasios von Alexandreia (+ 373), bei dem neben der geographischen Entfernug von der Hauptstadt auch die speziellen Erfahrungen mit dem Kaisertum in den arianischen Wirren in Rechnung zu stellen sind; er sieht die universale Berufung der barbarischen Völker völlig unabhängig von der reichsimmanenten Perspektive der Herrschaftsbehauptung oder -ausweitung. "Wann vermochte je ein Mensch solche Strecken zu durchmessen und zu den Skythen, Äthiopiern, Persern, Armeniern, zu den Goten und den jenseits des Ozeans und hinter Hyrkanien (d.h. n.-w. Plateau des Iran, s.-ö. des Kaspischen Meeres, n.-w. von Parthien) wohnenden Völkern—, oder auch nur zu den Ägyptern und den der Magie ergebenen, äußerst abergläubischen und sittenrohen Chaldäern zu gelangen und dort von Tugend und Keuschheit und gegen den Götzendienst zu predigen, wie dies unser Herr Jesus getan hat? Er hat diesen Völkern nicht nur

([17]) HE I, 2, 19 (GCs 9, 1, S. 22); vgl. auch ders., *Vita Const.* IV, 5-6 (GCS 7, S. 119f).

([18]) Vgl. K. LECHNER, *Byzanz u. die Barbaren*, in: *Saeculum* 6 (1955), 294, Anm. 5f. — Die christl. Religion wird jetzt deutlich abgehoben von der barbarischen Philosophie, der nur noch in historischer Rückschau eine Vorbereitungsfunktion auf die volle Wahrheit zuerkannt wird: vgl. P. HACKER, *The Religion of the Gentiles viewed by Fathers of the Church*, in: *Ztschr. f. Missions- u. Religionswiss.* 54 (1970), 253-278. — In dieser Zeit beginnt der Begriff Ἕλληνες sich auf die Heiden zu verengen: vgl. I. OPELT, *Griech. u. lat. Bezeichnungen der Nichtchristen. Ein terminolog. Versuch*, in: *Vig. Christ.* 19 (1965), 1-22, hier: 1-13.

durch seine Jünger gepredigt, sondern sie soweit gebracht, daß sie ihre Sittenroheit ablegten und jetzt nicht mehr die Götzen ihrer Väter verehren, sondern zur Erkenntnis Christi gelangten und durch ihn den Vater anbeten. Vor Zeiten nämlich, da Hellenen und Barbaren noch Götzen dienten, lagen sie ständig gegeneinander im Krieg und waren selbst gegen ihre Stammesgenossen grausam... Als sie aber zur Lehre Christi übergetreten waren, da ließen sie, tief und auffallend im Herzen umgewandelt, von ihrer Mordlust und Grausamkeit ab. Jetzt denken sie nicht mehr an Krieg, sondern hegen nur die Gedanken des Friedens und der Freundschaft."([19])

Während Konstantin d.Gr. in der Auseinandersetzung mit den vordringenden Germanen noch siegreich blieb (Goten bei Marcianopolis: 332), deren Christianisierung jedoch zu seiner Zeit über unbedeutende Anfangserfolge nicht hinauskam,([20]) erreichte die Konfrontation der beiden Mächte im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts auf militärischem und religiösem Feld ihren Höhepunkt. Auslösendes Moment war die Niederlage von Adrianopel (378) mit dem als schicksalhaft empfundenen Tod des Kaisers Valens (*quae pugna initium mali Romano imperio tunc et deinceps fuit*: RUFINUS, *HE* XI, 13).([21]) In den reichstragenden Schichten des verbliebenen Heiden-

([19]) *De incarn. verbi* 50-52 (PG 25, 185A-189B; hier: 188AC); auf die angeführte Stelle folgt das gerade heute wieder vielzitierte Wort aus Jes. 2,4 vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen und eine entsprechende Auslegung. — An anderer Stelle preist Athanasios die weltweite Anerkennung der Synode von Nikaia (325), selbst bei Indern und anderen christl. Barbaren: *Ep. ad Afros Episc.* 2 (PG 26, 1032B9. Vgl. dazu: G. M. VIAN, Κήρυγμα *e* κλῆσις ἐθνῶν *negli scritti atanasiani*, in: *Kerygma u. Logos* (*Festschrift* C. ANDRESEN), Göttingen 1979, 449-454.

([20]) Vgl. dazu: K. SCHÄFERDIEK, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, in: *Ztschr. f. Kirchengesch.* 90 (1979), 107-146; M. Simonetti, *L'incidenza dell'arianismo nel rapporto fra Romani e Barbari*, in: *Conv. intern.* "Passaggio del mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno", Roma, 25-28 maggio 1977, (= Atti Conv. Lincei, 45) Rom 1980, 367-379; H. WOLFRAM, *Gesch. d. Goten*, München ²1980, 62-97; P. STOCKMEIER, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrh.*, in: *Ztschr. f. Kirchengesch.* 92 (1981), 315-324.

([21]) GCS 9,2, S. 1020. — Vgl. J. STRAUB, *Die Wirkung der Niederlage von Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur*, in: *Philologus* 95 (1943), 255-286; ders., *Christl. Geschichtsapologetik in der Krisis des röm. Reiches*, in: *Historia* 1 (1950), 52-81; F. TINNEFELD, *Die frühbyz. Gesellschaft*, München 1977, 352-359 (Das Germa-

tums formt sich bald eine schroff antigermanische Partei deren Argumente noch der Historiker Zosimos (2. Hälfte 5. Jahrhundert)(22) wiedergibt und als deren Wortführer sich besonders der noch heidnische Synesios von Kyrene(23) aufwirft, wenn er in seiner Rede an den Reichsrat (Περὶ βασιλείας /ca. 399) die Entfernung aller Germanen aus Staats-und Heeresämtern fordert: "Wir müssen die römische Gesinnung wiedergewinnen und so die Regel festhalten, daß wir unsere Siege selbst erringen. Keine Gemeinschaft mit den Barbaren! Heraus mit ihnen aus dem ganzen Heer!... Aus den Ämtern also sind sie zuerst zu vertreiben und von den senatorischen Würden fernzuhalten; sie haben geschändet, was bei den Römern von alters her ehrwürdig scheint und ist... Es ist erwiesen, daß dieses Volk von vornherein dazu da ist und nur das eine verdient hat, den Römern zu dienen. Daß diese Blonden, die nach euböischer Art ihr Haar tragen, in Privathäusern Sklaven, im Staat aber Herren sind, das ist unerhört, ein schockierendes Schauspiel... Der Kaiser soll also sein Heerlager säubern wie einen Haufen Weizen, aus dem man das Unkraut und alles überflüssige Gewächs heraussucht, weil es die gute, reine Saat verdirbt."(24) Mit dieser Forderung lehnt Synesios die vermittelnde, aber kaum zukunftsweisende These des Rhetors Themistios ab, der die Barbaren zwar zu unterwerfen, aber dann der "φιλανθρωπία" des Kaisers (Theodosios I.) anheimzustellen empfahl (Födertatenverträge: 380 + 382).(25) Die Folge dieses Antigermanis-

---

nenproblem im 4. Jahrh.); E. K. CHRYSOS, Τὸ Βυζάντιον καὶ οἱ Γότθοι. Συμβολὴ εἰς τὴν ἐξωτερικὴν πολιτικὴν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν δ' αἰῶνα = Ἑτ. Μακεδ. Σπουδ., 130). Thessalonike 1972 — Rufinus von Aquileja übersetzt 403 die Kirchengeschichte des Eusebios, um den vom Goteneinfall Alarichs in Italien (401) erschütterten Christen zu zeigen, daß die Kirche unbesiegbar ist, weil sie ohne Unterlaß die Hilfe Gottes erfährt: vgl. M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique*, in: *Rech. de sc. relig.* 33 (1946), 164-210, hier: 165-167.

(22) Vgl. Straub (s. vorig. Anm.).

(23) Vgl. J. VOGT, *Kulturwelt u. Barbaren.* Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft, (= Akad. Wiss. u. Lit. Mainz, Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., 1) Wiesbaden 1967, 24-26; ders., *Synesios v. Kyrene: Hellene, Feldherr, Priester*, in: *Paradoxos Politeia.* Studi patristici in on. di G. Lazzati, (= Studia patrist. Mediol., 10), Mailand 1979, 296-307 (zum Barbarenangriff auf Pentapolis/411).

(24) Nr. 19f. (ed. N. TERZAGHI, Rom 1944, S. 45-49).

(25) VOGT, *Kulturwelt* (s. Anm. 23), 20-23; L. J. DALY, *The Mandarin and the Barbarians. The Response of Themistius to the Gotic Challenge*, in: *Histo-*

mus war die Abdrängung der vorstoßenden Völker nach Westen ("Völkerwanderung") der sich ihrer nur kurzfristig noch erwehren konnte; in Konstantinopel aber kam es nach dem gescheiterten Putschversuch des gotischen Generals Gainas (400) zu einem blutigen Massaker an den dort verbliebenen Goten (etwa 7000 sollen in ihrem kirchlichen Asyl auf Befehl des Kaisers verbrannt worden sein).([26]) Übrigens hatte auch beim Fall Roms durch Alarich (410) die heidnische Seite offenbar kein anderes Heilungsrezept anzubieten als die Rückkehr zu den alten Göttern.([27])

Welche Stellung bezogen nun die Christen in diesen Jahren gegenüber den Barbaren innerhalb und außerhalb des Reiches? Gregor von Nazianz (+ ca. 390) wertet einen Barbareneinfall als Vergeltung für die häretischen Angriffe auf die Trinität bzw. die internen, selbstverschuldeten Auflösungserscheinungen unter den Christen.([28]) Im übrigen aber hält er an der frühchristlichen Einsicht fest, "daß wir

---

ria 21 (1972), 351-379. – Themistios vergleicht das Verhalten des Kaisers (Valens) auch mit einer (praktischen) Philosophie: vg. *Themistii orationes quæ supersunt,* Nr. 10 (ed. H. SCHENKL/G. DOWNEY, I, Leipzig 1965, 202, Z. 6-8). – Theodosios I. hat in den Fœderaten-Verträgen mit den Goten – in konsequenter Fortsetzung einiger Ansätze bei Konstantin d. Gr. – ein neues Reichskonzept zu verwirklichen gesucht, nämlich das einer christlichen, weltweiten Bruderschaft unter den Völkern: vgl. CHRYSOS (s. Anm. 21), 29f.; ferner stand dem heidnischen Konzept des großen Rhetors die ebenfalls seit Konstantin d. Gr. entwickelte Auffassung vom Kaiser als dem Schutzherr aller Christen, wo immer sie wohnen (EUSEBIOS, *Vita Const.* IV, 9-13/GCS 7, 121-123) gegenüber: vgl. R. KLEIN, *Constantius II. und die christl. Kirche,* Darmstadt 1977 (= Impulse d. Forschg. 26), 165f., 227-238.

([26]) ZOSIMOS, *Historia Nova* 5,18,10-19,5 (CSHB 269-273 bzw. Ed. L. MENDELSSOHN, Leipzig 1887/Nachdr. Hildesheim 1963, 236-239).

([27]) Vgl. F. HEINZBERGER, *Heidn. u. christl. Reaktion auf die Krise des weström. Reiches in den Jahren 395-410,* Bonn 1976, 144-161 (Oström. Quellen für die Zeit 408-410, bes. Zosimos und Sozomenos). – Der Untergang des weström. Reiches (476) wurde dagegen entweder ignoriert oder als lokales Ereignis abgetan: vgl. J. IRMSCHER, *Das Ende des weström. Kaisertums in der byz. Literatur,* in: *Klio* 60 (1978), 397-401. – Zur Frage, wie und wo der Antigermanismus als Prinzip der Reichspolitik zu definieren ist: vgl. W. N. BAYLESS, *Antigermanism in the Age of Stilicho,* in: *Byz. Stud.* 3 (1976), 2, 70-76.

([28]) *Or.* 33,2 (PG 36, 276BC). Diese Rede ist auf Ostern 379 zu datieren: vgl. J. SZYMUSIAK, *Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze,* in: *Vig. Christ.* 20 (1966), 183-189, hier: 183 (nur zu den Reden in Konstantinopel).

nicht mehr Männliches und Weibliches, Barbar, Skythe, Sklave, Freier sind — diese Unterscheidungsmerkmale des Fleisches —, sondern daß wir in uns einzig das göttliche Gepräge tragen, von welchem und auf das wir hin ins Leben getreten sind, indem wir so sehr von ihm geformt und geprägt verden, daß wir von ihm allein her kenntlich sind."(29) Gerade dieser Kappadokier mit seiner hohen Bildung bestärkt das Selbstvertrauen des Christentums in seiner neuen, nunmehr tonangebenden Identität als Kulturträger der Menschheit.(30) Das persönlichste Zeugnis legt Gregor in einem Brief an den gotischen(?) Magister militum Modarios ab, dem der äußere Schutz einer Bischofsversammlung (Sommer 382) anvertraut ist: "Uns hat die Frömmigkeit verbunden und der Ruf der Tugend, die wir bei Dir bemerkt haben, wodurch du deutlich zeigst, daß Grieche oder Barbar zu sein, nur ein Unterschied des Körpers ist und nicht der Seele, ein Abstand zwischen Orten, aber nicht zwischen Charakteren oder Gesinnungen."(31)

Der mit Abstand wichtigste Autor in dieser Frage in jener Zeit und über sie hinaus aber ist Johannes Chrysostomos (+ 407).(32) Sein Wirken als Patriarch von Konstantinopel (397-404) fällt zeitlich und räumlich mit dem Höhepunkt der Barbarenkrise zusammen, zu der er sich in Wort und Schrift, direkt und indirekt, immer wieder geäußert hat.(33) Betrachtet man ferner die Predigten in Antiocheia und

(29) Or. 7,22 (PG 35, 785C) (gehalten beim Tode des Bruders Kaisarios/369).

(30) Vgl. R. DOSTÁLOVÁ, *Christentum und Hellenismus. Zur Herausbildung einer neuen kulturellen Identität im 4. Jahrhundert*, in: *ByzSlav* 44 (1983), 1-12.

(31) *Ep.* 136 (PG 37, 232BC); dt. Übers.: Gregor v. Nazianz-Briefe, übers. v. M. WITTIG (=Bibl. d. griech. Lit., 13), Stuttgart 1981, 160f. Zur Datierung: vgl. GREGOR v. NAZIANZ, *Briefe*, hg. v. P. GALLAY (=GCS 53), Berlin 1969, XXIX. — Gregor hebt auch die καλοκαγαθία des Modarios als exemplarisch hervor.

(32) Vgl. dazu die ziemlich erschöpfende Studie von A. GONZÁLEZ BLANCO, *S. Juan Crisóstomo ante el problema bárbaro. Dimensiones políticas del universalismo evangélico*, in: *Misc. Comillas* 36 (1978), 263-299. — Aus der älteren Literatur ist noch zu nennen: P. ANDRES, *Der Missionsgedanke in den Schriften des Johannes Chrysostomus*, Bottrop 1935 (Auszüge aus der Dissertation).

(33) Die beiden thematisch bedeutendsten Predigten sind die Homilien in der Gotenkirche in Konstantinopel 399 (PG 63, 499-510) und zu Mt. 9,37 (Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige) (ebd. 515-524).

Konstantinopel getrennt, so tritt seine zunehmende Emanzipation von der kaiserlichen, z.T. auf heidnischer Tradition beruhenden Barbarenpolitik deutlich zutage.(34) Seine grundsätzliche, wenn auch nur vorsichtig ausgesprochene Distanz zum römischen Staat kommt in dessen Deutung im Rahmen der Danielprophetien zu den vier Weltreichen zum Vorschein:(35) in eindeutiger Diskrepanz zu Eusebios von Kaisareia, der Römerreich und Reich Christi gleichsetzen wollte, sieht Chrysostomos schon das Mysterium des Bösen im vierten und letzten Weltreich am Werke, dessen Ablösung darum wie jene seiner Vorgänger bereits abzusehen ist.(36) Diese Grundoption gibt ihm die innere Freiheit, die neuen Völker nicht aus der verengten Perspektive der Reichsräson allein zu beurteilen. Schon in einer Taufkatechese (ca. 390) bittet er darum die Christen von Antiocheia, die aus der Umgebung herbeigeströmten syrischen Bauern wie Brüder Anzunehmen und sich nicht an ihrer barbarischen Sprache zu stoßen; denn ihre Handarbeit im Sinne des Apostels (1 Kor 4,12; Apg. 20,34) wiege die Worte der Prediger durchaus auf.(37) Nicht nur gegenüber dem Naturgesetz seien Griechen und Barbaren gleich,(38) sondern gerade als Christen spreche ihnen Paulus diese Ebenbürtigkeit zu. "Trotz ihrer unzähligen Trophäen und Siege, trotz ihrer glanzvollen Konsuln setzt er sie auf die gleiche Stufe mit den Barbaren. Und das mit vollem Recht. Denn da, wo der Adel des Glaubens gilt, gibt es keinen Unterschied zwischen Barbaren und Hellenen, zwischen Fremdlingen und Bürgern, sondern alle stehen an Würde auf gleicher Stufe."(39) Der hier hervortretende Abstand zu Kaiser und Reich ist möglicherweise durch die Erfahrungen mit dem despotischen Kon-

(34) VOGT, *Kulturwelt* (s. Anm. 23), 45f; GONZÁLEZ BLANCO, *S. Juan* (s. Anm. 32), 287-299.

(35) *In Ep. 2 Thess.* 2,6/Hom. 4 (PG 62, 485f.). Dieser Kommentar stammt wohl aus der Zeit in Konstantinopel; zur Datierung: vgl. CHR. BAUR, *Der hl. Joh. Chrysostomus u. seine Zeit*, I-II, München 1929/30, hier: I, 234-241; II, 83-85.

(36) Vgl. dazu G. PODSKALSKY, *Byzant. Reichseschatologie* (= Münchener Universitätsschriften, Reihe d. Philos. Fak., 9). München 1972, 16-76.

(37) J. CHRYSOSTOME — *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. A. WENGER (= SC 50). Paris 1957, 248 (VIII, 2). — Daß die leibliche Abstammung für Christen nicht zählen dürfe, unterstreicht Chrysostomos auch an anderer Stelle (In Rom 11,7/hom. 19,7 [PG 60, 593]).

(38) *In Rom.* 6,19/hom. 12,6 (PG 60, 502); vgl. *In Rom.* 14,14/hom. 26,4 (ebd. 641).

(39) *In Rom.* 1,8/hom. 2,5 (PG 60, 406) (verfaßt nach 391).

stantios II. und dem Neuheidentum Julians vorbereitet. Weltweit ist jetzt nicht mehr der Staat, sondern allein die Kirche. "Wenn du bis zu den Indern gehst, ja bis zu den Skythen oder bis an die Grenzen des Erdkreises oder an den Ozean, so wirst du überall finden, daß Christi Lehre die Seele aller erleuchtet. Das ist schon ganz und gar wunderbar, daß die Lehre der Frömmigkeit selbst die barbarischen Völker umgewandelt, sie philosophieren gelehrt hat, sie von der alten Gewohnheit abgebracht und zur Frömmigkeit hingewandt hat."(40) Besonders stolz zeigt sich Chrysostomos darauf, daß die Evangelien als höchster Ausdruck der barbarischen Philosophie, die sich als der griechischen überlegen erwiesen hat, schon in soviele Sprachen übersetzt sind;(41) zudem könne der Eifer der Barbaren für die Schriftlesung den griechischen Christen als Vorbild und Mahnung dienen.(42) Die Kirche sei inzwischen im Glauben so gefestigt, daß sie der vorübergehend notwendigen und hilfreichen Gabe der Spracheinheit (Pfingsten) nicht mehr bedürfe.(43)

Den Höhepunkt aber bildet die in der entscheidenden Phase der Barbarenkrise (399) in der gotischen Kirche St. Paul in Konstantinopel, im Anschluß an die Predigt eines gotischen Priesters vor gotischen Soldaten (mittels Dometscher) gehaltene Homilie, gleichsam eine Magna Charta der vielfältigen Missionsanstrengungen (besonders jenseits der Donau und in Persien) des Chrysostomos.(44) Darin haben im Wettstreit Hellenen-Barbaren die barbarischen Fischer (=Apostel) eindeutig den Sieg errungen; all die hochgespielten Ruhmestopoi der Griechen, wie οἰκουμένη, Ἕλλας, σοφία, sind von ihnen in den Schatten gestellt worden. "Aber es soll keiner glauben,

(40) In Gen. 9, 8-10/hom. 28,5 (PG 53, 258) (verfaßt ca. 388).

(41) In Jo. 1,1/hom. 2,2 (PG 59, 31f.) (verfaßt um 391).

(42) Der äthiopische Eunuch der Königin Kandake (βάρβαρος μὲν τὴν γλῶσσαν, φιλόσοφος δὲ τὴν διάνοιαν) wird als beispielhaft geschildert: *In Gen.* 14,1f./hom 35,1 (PG 53, 322).

(43) *Hom. de sancta Pentec.* 1,4 (PG 50, 459); *De util. lect. Script.* 4 (PG 51, 92f.).

(44) Vgl. oben Anm. 33! — Zur persönlichen Verantwortung des Chrysostomos für die Gotenmission: vgl. auch *Ep.* 14,5 (PG 52, 618). — Zur Wertung der Goten in der übrigen zeitgenössischen Literatur: V. P. BUDANOVA, *Goty v sisteme predstavlenij rimskich i vizantijskich avtorov o varvarskich narodach*, in: *Viz. Vrem.* 41 (1980), 141-152.

die Kirche würde sich dessen schämen, daß durch unsere Vorsorge Barbaren in der Kirche aufstehen und sprechen; das ist für die Kirche eine Zierde und ein Schmuck, der Beweis der Glaubenskraft." Es wird dann das Lob der Barbaren Abraham und Moses, sowie der ansonsten übel beleumundeten Magier gesungen, die zu den Erstberufenen des Neuen Testamentes zählen; nicht durch Propheten und Schriften, sondern die ihnen vertraute Sternendeutung wurden sie von der Tyrannei der Astronomie befreit. — Ähnlich betont auch die Predigt zum Thema der Arbeiter für die reiche Ernte neben dem weltweiten Auftrag für die Apostel das Bekehrungswunder an dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8). —

Die wenigen Zitate aus dem umfangreichen Werk des Chrysostomos sollten gezeigt haben, daß dieser Kirchenführer nicht nur Randbemerkungen hinterlassen, sondern seine kluge und kohärente Meinung auch gegen Widerstände mutig verfochten hat. Obwohl Chrysostomos auch die negativen Seiten der Barbaren genau kannte, erhob er niemals Klage über den Zusammenbruch der antiken Kultur und Weltordnung, sondern sah im Ansturm der neuen Völker eine Herausforderung für die Christen, durch ihre Lebensart möglichst allen Menschen den Zugang zur Botscaft Christi zu eröffnen.([45])

3) *Die Weiterentwicklung bis zu den Slaveneinfällen*

Trotz des persönlich tragischen Endes des Johannes Chrysostomos([46]) läßt sich feststellen, daß die Ostkirche aus der Bewährungsprobe der Germaneninvasion substantiell gestärkt und in ihrem Horizont geweitet hervorgegangen ist, ohne dieses innere Wachstum durch zeitweilige Einbrüche wie im Westen zu bezahlen. Die Frage bleibt: Konnte dieser Qualitätsgewinn auch bis zur nächsten Barbarenkrise mit nachhaltiger Wirkung auf das europäische Siedlungsgefüge, nämlich den Einfällen der Slaven und Avaren im 6.-8. Jahrhun-

([45]) Ein Zeugnis dieser Haltung sind die späteren Viten der gotischen Martyrer (Orthodoxe und Arianer): ed. H. DELEHAYE, in: AB 31 (1912), 209-221 (Text), 274-294 (Kommentar). - Vgl. KYRILL V. JERUS., *Catech. X,19 (PG 33, 698B).*

([46]) Zur allmählichen Entwicklung des Komplotts gegen ihn vgl. neuerdings J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Friends and Enemies of John Chrysostom*, in: Μαΐστωρ (Festschrift R. BROWNING) (= Byz. Austral., 5). Canberra 1984, 85-111.

dert,([47]) durchgehalten werden? Die Antwort kann leider nur mit Einschränkungen positiv ausfallen; denn die Aussagen der einzelnen Autoren sind nicht einheitlich. Epiphanios von Salamis (+ 403) z.B. leitet aus Kol. 3,11 willkürlich und sinnverkehrend vier (bzw. fünf) Grundhäresien ab: Barbarismus, Skythismus, Hellenismus und Judaismus (Samaritismus), die alle total außerhalb der Kirche stehen.([48]) Auch Synesios von Kyrene (+ 413) in seiner Endphase als christlicher Bischof konnte die tiefe Abneigung des bildungsbeflissenen Hellenen und neuplatonischen Philosophen gegenüber den als ungebildet eingestuften koptischen Mönchen (= Barbaren) in ihren schwarzbraunen Kutten niemals ablegen.([49]) Der Historiker Sozomenos (+ nach 450) dagegen findet die Überflutung des Reiches durch die Barbaren für das Christentum günstig, da anders viele Stämme (wie Kelten, Goten usw.) niemals die christliche Wahrheit hätten kennenlernen können; umgekehrt seien Missionserfolge bei den Barbaren auch auf kriegsgefangene römische Priester zurückzuführen, die durch Wunder und ihr mustergültiges Verhalten die Zuverlässigkeit der christlichen Lehre bezeugt hätten.([50]) Kyrill von Alexandreia (+ 444) begründet die Geistausgießung zunächst über die Apostel damit, daß sie als Mystagogen der Kirche und Lehrer des Erdkreises in alles Sprachen reden mußten; danach aber betraf die Geistsendung alle, "Kleine und Große, Sklaven und Freie, Barbaren und Skythen".([51])

([47]) Vgl. dazu W. ENSSLIN, *Slaveneinfälle*, in: PAULY-WISSOWA, II,3, Stuttgart 1927, 697-706; F. BARIŠIĆ, *Le siège de Constantinople par les Avares et les Slaves en 626*, in: Byz. 24 (1954), 371-395; LEMERLE, *Invasions* (s. Anm. 2); TYPKOVA-ZAIMOVA, *Napadenija "varvarov" na okresnosti Soluni v pervoj polovine VI v.*, in: *Viz. Vrem.* 16 (1959), 3-7; S. VRYONIS (Jr.), *The Evolution of Slavic Society and the Slavic Invasions in Greece. The First Major Slavic Attack on Thessalonike, A.D. 597*, in: *Hesperia* 50 (1981), 378-390.

([48]) *Pan. haer.* I, 3,2 (GCS 25, 157); LXXX, 10 (GCS 37, 495); *Ep. ad Acacium et Paulum* (GCS 25, 157); *De fide* 6 (GCS 37, 502). Diese These machte für Jahrhunderte Schule: vgl. ANASTAS. SIN., *Hexaëmeron* 6 (PG 89, 932B; 933A); JOH. v. DAM., *De haer.* 1-4 (PG 94, 677A-681B); HIPPOLYT v. THEBEN (um 700), *Fragm.* 7 (PG 117, 1048B).

([49]) Vgl. die letzte Schrift vor der Bischofserhebung (ca. 403/404): Dion 7 (ed. N. TERZAGHI, Rom 1944, 250-252) (dazu: K. TREU, *Synesios v. Kyrene. Ein Kommentar zu seinem "Dion"*, [=TU 71) Berlin 1958, 25f., 65, 71 mit *Ep.* 153 (PG 65, 1153B). — Freilich war diese Abneigung wohl gegenseitig.

([50]) HE 2,6 (GCS 50, S. 58).

([51]) *In Joel* II, 35 (PG 71, 376D-377A; 380C).

"Denn nicht nur für das römische Reich ist das Evangelium verkündet worden, sondern es durchdrang auch die barbarischen Stämme,... bis zu den Indern und Äthiopiern.[52] Andererseits aber verdienten die Barbaren Nachsicht: "Einen Barbaren, der die Städte nie gesehen und mit unseren Einrichtungen und Gesetzen keinerlei Berührung gehabt hat, wird zurecht kein Weiser der Gesetzesverletzung anklagen; doch wird er verdientermaßen diejenigen beschuldigen, die mit Städten und Gesetzen aufgewachsen sind, wenn einer von ihnen vom rechten Weg abgeht."[53] Kyrills Gegenspieler Nestorios deutet aus seiner Verbannung in der libyschen Wüste (Große Oase) einen Raubzug der Skythen im Gebiet von Konstantinopel als Strafe für seine Verurteilung in Ephesos.[54] Grundsätzlicher, Chrysostomos vergleichbar, jedoch betont als syrischer Patriot äußert sich Theodoretos von Kyrrhos (+ ca. 458/466); als Nichtgrieche wendet er sich scharf gegen die geistige Selbstgenügsamkeit der nur oberflächlich gebildeten Epigonen der hellenistischen Philosophie, deren Stolz — im Unterschied zu den großen Gestalten der klassischen Antike — es nicht zuläßt, Gottes Weisheit von den barbarischen Fischern in deren Sprache anzunehmen. "Wenn sie die Geschichte Griechenlands gelesen hätten, wüßten sie zweifellos, daß die Griechen die höchsten Wissenschaften wie auch die Mehrzahl der Künste von den Barbaren erlernt haben."[55] Das Menschengeschlecht bildet nach dem Schöpfungsbericht eine Einheit, an der weder die Verschiedenheit der Sprachen noch die moralische Qualität einzelner Individuen etwas ändert (selbst die Griechen haben den skythischen Weisen Anacharsis[56] u.a. bewundert). Auch die Barbaren können die Tugend erwerben, und die Apostel haben alle Nationen, Griechen und Barbaren, mit ihren Schriften voller Weisheit erreicht, auch wenn sie kein gutes Griechisch sprachen. Angesichts dieser Tatsache ist das überhebliche Naserümpfen vor den barbarischen Namen der Apostel und Propheten lächerlich. "Alle Sprachen haben denselben Sinn, da die mensch-

[52] *In Soph.* III, 39 (ebd. 1008 C).

[53] *Hom. pasch.* IX, 4 (PG 77, 645 B).

[54] *Liber Heraclidis* II, 2, 2-7 (ed. F. Nau, Pairs 1910, 317-325).

[55] *Graec. aff. cur.* I, 19 (ed. P. Canivet, (= SC 57,1) Paris 1958, 108. Der Gedankengang wird breit und mit vielen geschichtlichen Details im ganzen ersten Buch (I, 9-46) entfaltet.

[56] Vgl. *Graec. aff. cur* V, 58 mit ebd., V, 69 f. (ebd., S. 245/249), wo Anacharsis mit seinem Satz: "Für mich sprechen alle Griechen skythisch", durch 1 *Kor.* 14,11 gerechtfertigt wird.

liche Natur eine ist: das ist eine Erfahrungstatsache."([57]) Theodoretos ruft dann nochmals die Überlegenheit der Barbaren in Kunst und Wissenschaft in Erinnerung, doch nicht, um die griechische Sprache, die er ja selbst gebraucht, schlecht zu machen. "Ich sage das, um ihre (sc. der Griechen) Bewunderung für die Wortführer der Wahrheit zu wecken, die nicht gelernt haben, ihre Reden durch guten Stil zu verschönern und auszufeilen, sondern die die Schönheit der Wahrheit völlig bloßlegen, ohne der fremden und beigezogenen Ausschmückungen zu bedürfen."([58])

Theodoretos ist in seinem temperamentvollen Eintreten für die Barbaren, wie gesagt, nur mit Chrysostomos vergleichbar; beide stammen aus Antiocheia, beide opponieren gegen Mitglieder jener Oberschicht, die überlebten Bildungsdünkel und vermeintlich staatstragendes Bewußtsein miteinander verbanden; Snobs dieser Art gab es offenbar nicht nur in der Hauptstadt. — In der Zeit nach Theodoretos läßt dieses Interesse für fremde Völker, gepaart mit einem ungebrochenen Missionseifer, merklich nach. Die Stimmen aus der Zeit der beginnenden Slavenmigration haben einen anderen, eher defensiven Klang. So schreibt etwa Kosmas Indikopleustes in seiner christlichen Topographie (ca. 550): "Das Römerreich hat Anteil an der Würde des Reiches Christi; soweit in diesem Leben möglich, übertrifft es alle anderen (sc. Reiche) und bleibt unbesiegt bis zur Vollendung (sc. der Welt)... Ich bin der festen Überzeugung, daß das Reich — auch wenn sich von Zeit zu Zeit barbarische Feinde gegen die 'Romania' erheben, um uns wegen unserer Sünden zu züchtigen — unbesiegbar bleiben wird durch die Macht des Herrschers, damit die christliche Welt sich nicht reduziert, sondern ausweitet."([59]) Trotz einer beiläufigen Lobeshymne auf die Magier und

([57]) Ebd. V, 71 (S. 249). Zum Vorhergehenden: ebd. V, 58, 60f., 64, 66-70. Auch die Barbaren sind deshalb auf das eine Naturgesetz verpflichtet: *Quaest. in Gen.* 63 (PG 80, 169A).

([58]) Ebd. V, 75 (S. 250f.). — Im übrigen ist Theodoret der Überzeugung, daß im Paradies seine Muttersprache Syrisch gesprochen wurde: *Quaest. in Gen.* 60 (PG 80, 165A).

([59]) II, 75 (ed. W. Wolska-Conus, [= SC 141] Paris 1968, 391). — Zur eigenwilligen Danielexegese (vier Weltreiche) des Kosmas: vgl. Podskalsky, *Byz. Reichseschatologie* (s. Anm. 36), 16-19. — Eine Kosmas ähnliche Einstellung spricht aus den Worten, die Kyrillos von Skythopolis (+ ca. 588) seinem Helden Sabas in den Mund legt: *Vita Sabae* 72 (ed. E. Schwartz, [= TU 49,2] Leipzig 1939, 176, Z. 3-6).

das frühchristianisierte Perserreich zeigt sich eine für Byzanz immer typischer werdende Geschlossenhet, die ein Christsein im Vollsinn des Wortes an die Zugehörigkeit zum Römerreich koppelt. In der Person Prokops von Kaisareia (+ ca. 560) liegt der 'Barbarenfeind' mit dem 'Barbarenfreund' in unversöhntem Streit; der Überzeugung, daß von Natur aus Feindschaft herrschen müsse zwischen Römern und Barbaren, steht der Gedanke einer einzigen großen Menschheitsfamilie ohne Ausgleich gegenüber. Allerdings zeigt Prokop als Realpolitiker mehr Abneigung für die nichtchristlichen Perser, Slaven und Hunnen als gegenüber den christlichen Germanen.(60) Die Slaveneinfälle selbst scheinen von den Theologen nicht apologetisch kommentiert worden zu sein (es sei denn im Sinne der Verherrlichung des göttlichen Schutzes auf die Fürbitte Mariens und der Heiligen)(61); wir besitzen darüber nur eine Reihe von historischen Nachrichten (vorwiegend negativer Ausrichtung), die durch archäologische Forschungsergebnisse ergänzt werden können.(62) Eine Notiz in den Acta

(60) Vgl. O. VEH, *Zur Geschichtsschreibung u. Weltauffassung des Prokop v. Caesarea*, I. Teil: *Wiss. Beilage z. Jahresbericht 1950/51 des Gymnasiums Bayreuth*, 23-25,30 (Prokop u. das Barbarentum). — Das Zitat über die "natürl. Feindschaft" stammt aus: *De bello Goth.* VI, 28 (ed. O. VEH, München 1966, 414, Z. 16f.). — Zu Prokops Sicht der Slaven: R. Benedicty, *Prokopios' Bericht über die slav. Vorzeit*, in: *Jahrb. Öst. Byz.* 14 (1965), 51-78.

(61) Dieser Mangel wird deutlich in dem ansonsten verdienstvollen Werk von L. WALDMÜLLER, *Die ersten Begegnungen mit dem Christentum und den christl. Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert* (= Enzykl. d. Byzantinistik, 51). Amsterdam 1976, bes. 22-30. .— Als Beispiel der "gottgeschützten" Stadt (Thessalonike): vgl. P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de S. Démétrius*, I, Paris 1979, 134 (Wunder 13/Nr. 117f.).

(62) Vgl. z.B. JOH. v. EPHESUS, *Kirchengesch.* VI, 25 [zu 578-584] (ed. J. M. SCHÖNFELDER, München 1862, 255); MAURIKIOS, *Strategikon* XI, 4, 1ff. (ed. G. T. DENNIS/E. GAMILLSCHEG [=CFHB, XVII] Wien 1981, 371-378); MICHAEL d. SYRER, *Chronik* X, 21 (ed. J.-B. CHABOT, II, Paris 1901/Nachdr.: Brüssel 1963, 361-364); Bericht des Abtes Palladios aus Thessalonike bei Joh. Moschos, *Pratum spir.* 69f. (PG 87, 2920A-2921B; 2924A). Vgl. dazu die in Anm. 47 zitierte Literatur sowie A. KOLLAUTZ, *Die Idealisierung der Slawen bei Theophylakt als Beispiel seiner ethnograph. Darstellungsweise*, in: *Rapports IIIe Congr. Intern. d'Archéol. slave*, Bratislava 7-14 Sept. 1975, II, Bratislava 1980, 189-204; LEMERLE, *Les plus anciens recueils* (s. Anm. 61), II, Paris 1981. — Im übrigen hinterliessen diese Invasionen in Byzanz einen langen Nachgeschmack: S. SZÁDECZKY-KARDOSS, *Der Awarensturm im histor. Bewußtsein der Byzantiner des 11.-13. Jahrhunderts*, in: *Actes du XIe Congr.*

S. Demetrii besagt aber, daß sich in Kriegsgefangenschaft verschleppte Römer mit den Bulgaren, Avaren und anderen Heiden vermischten und wie einst die Hebräer in Ägypten ein zahlreiches Volk wurden "durch den rechten Glauben und die heilige und lebensspendende Taufe".(63) Den nachhaltigsten Eindruck hinterließ die Belagerung Konstantinopels durch die Avaren und Slaven im Jahre 626, die gleichzeitig zu einer Stabilisierung der Slavenkolonisation auf dem Balkan und zur schrittweisen Christianisierung der neuen Bundesgenossen führte.(64) Zuvor hatte aber schon ein anderes, aufsteigendes Barbarenvolk die Aufmerksamkeit der Byzantiner geweckt, und zwar zunächst durchaus unter positivem Vorzeichen: die Franken. Agathias (+ 579/582) faßt sein Urteil über sie so zusammen:" Sie sind alle Christen und vertreten die strengste Orthodoxie... Wenn es sich auch um ein Barbarenvolk handelt, so scheinen sie mir (doch) sehr ordentlich und gesittet; auch haben sie keine weiteren Unterschiede zu uns, außer ihrer barbarischen Kleidung und Sprache. Ich bewundere sie wegen ihrer Geistesgaben und besonders wegen ihrer Gerechtigkeit und Eintracht."(65) Doch schon ein Jahrhundert später werden die Westchristen für Anastasios Sinaites (+ ca. 700)(66) zum Inbegriff des (unliebsamen) Barbaren schlechthin, wenn er ihre (lateinische) Sprache als "heidnisch und barbarisch" und für den Ausdruck dogmatischer Feinheiten als unzulänglich bezeichnet.(67) So kommt es zur unausgesprochenen, aber praktizierten Identifikation des Romanus et Catholicus, dem der Arianus, Vandalus et Barbarus gegenübersteht.(68) Mit der Verschärfung der Ost-West-Konfronta-

Intern. d'Et. byz., Athènes Sept. 1976, IV, Histoire. Communications, Athen 1980, 305-314.

(63) Ed.: LEMERLE, *Les plus anciens recueils* (s. Anm. 61), I, 228f. (Nr. 285-288); zu Thessalonike: vgl. O. TAFRALI, *Thessalonique des origines au XIVe s.*, Paris 1919, 95-125.

(64) Vgl. oben Anm. 47 und 62!

(65) *Historiarum libri quinque* I, 2, 4-5 (ed. R. KEYDELL, [=CFHB II] Berlin 1967, 11, Z. 14-20); vgl. dazu: *Byz. Ztschr.* 71 (1978), 106f. (J. FERLUGA).

(66) *Viae Dux* XI (ed. K.-H. UTHEMANN, [=CC, Ser gr. 8] Turnhout-Leuven 1981, 198, Z. 7-200, Z. 46). — Erst Patr. Petros III. v. Antiocheia wird die Franken wieder "unsere Brüder" nennen (PG 120, 805C).

(67) Zu diesem auch für die Folgezeit stereotypen Vorwurf gegen die Lateiner: vgl. G. PODSKALSKY, *Theologie u. Philosophie in Byzanz* (=Byz. Arch., 15), München 1977, 217, Anm. 880.

(68) Kennzeichnend dafür ist die in Byzanz nach dem siebten Konzil ent-

tion, die mit der gesteigerten Abwehr des Islam einhergeht, nimmt das Interesse an neuen Völkern in Byzanz spürbar ab. Zwar feiert man ein Fest des "hl. Barbaros",(69) aber dieser Kult besitzt eher eine Alibifunktion für ein verdrängtes Problem. Jedenfalls ist bei Johannes von Damaskos (+ ca. 749) vom Pfingstereignis nur noch der Effekt des Erschreckens der Fremden übriggeblieben; kein Wort mehr von der Berufung zur Weltmission, denn von den Weltsprachen sind — unter Weglassung der Abendländer und Araber — nur die Nachbarvölker (d.h. sieben Namen) aufgezählt.(70)

C. Schluß

Bewußtseinsrückbildungen nach den Slavenaposteln

Auf diesem gerafften, eher düsteren Hintergrund kommt der geistige Neuanfang erst voll zur Geltung, der — wie oben gezeigt — mit der Mission der Slavenapostel für Byzanz *und* die neuen Völker angebrochen war; es war gleichzeitig eine Rückkehr zur Haltung der frühen Kirche, die auf das Attribut "barbarisch" als Kennzeichnung des eigenen Ursprungs einmal gegen eine Übermacht stolz gewesen war. Der Durchbruch Kyrills und Methods wirkt umso erstaunlicher, wenn man sich kurz die nachfolgende Entwicklung verdeutlicht, die wieder zu jener überheblichen, letztlich aber ghettohaft-absurden Selbstisolierung zurückführt.(71) Konstantinos VII. Porphyrogennetos

standene Legende von "Petrus dem Stotterer", der als vandalischer Papstusurpator die röm. Kirche in die Häresie führt: G. Podskalsky, *Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus'* (988-1237), München 1982, 20 (Anm. 88), 183f. — Mit diesem Argument (Vandalenherrschaft in Rom) begründet übrigens auch der genannte Patr. Petros III. von Antiocheia seine Mahnung zur Nachsicht gegenüber den Lateinern: PG 120, 805A (an Michael Kerullarios).

(69) Vgl. D. A. Zakythinos, *Ἅγιος βάρβαρος*, in: *Εἰς μνήμην K. I. Ἀμάντου*, Athen 1960, 438-453 (mir nicht zugänglich); G. Podskalsky, *Das Verhältnis von Griechen und Bulgaren*, in: *Byz.-Slav.* 39 (1978), 42f.

(70) *In Ep. I ad Cor.* XIV, 12. 22ff. (PG 95, 681BD; 684C.-685A).

(71) So z.B. die in Verbindung mit Leo dem Mathematiker aufgestellte Maxime, geistige Erkenntnisse der Byzantiner nicht den Barbaren preiszugeben (Theophanes Continuatus/CSHB 190).

(+ 959) vermerkt in seinem Zeremonienbuch, wie aus dem Pfingstereignis die Akklamation an die byzantinischen Kaiser geformt wird, die verschiedensprachigen Völker zu unterwerfen, um sie so zur Einheit des Glaubens zubringen.(72) Leon Diakonos setzt um 992 gar die Russen (= Tauroskythen) mit der Weissagung Ezechiels (Kap. 39,1) von den Schreckensvölkern Gog und Magog in Beziehung.(73) Erst Niketas Choniates (+ 1213) wird die inzwischen christianiserten Russen wegen ihrer Hilfe zur Abwehr der Barbaren(!) als χριστιανικώτατον γένος bezeichnen.(74)

Auf der anderen Seite aber wird gerade ein christlich-orthodoxes Nachbarvolk, die slavischen Bulgaren, noch im 12. Jahrhundert despektierlich als "barbarisch" bezeichnet.(75) Typisch für diese Haltung ist das Vermeiden der "barbarischen", zeitgenössischen Volks- und Stammensbezeichnungen bei fast allen byzantinischen Historikern (zugunsten der klassischen).(76) Selbst wenn der gebildete Patriarch Gennadios II. Scholarios (+ 1472) am Ende der byzantinischen Geschichte gegenüber einem Juden meint, er wolle sich nicht als Hellene bezeichnen, sondern nur nach seinem Glauben als Christ benannt werden,(77) so soll damit weniger die Solidarität aller Christen untereinander betont werden als vielmehr die Abgrenzung vom Neuheidentum (= Hellenismus) des Gemistos Plethon. —

Somit bleibt zum Schluß nur nochmals die These zu unterstreichen: Die geistliche Motivation der beiden Brüder Konstantin-Kyrill

(72) *De caerem.* I, 9 (CSHB 59f.).

(73) *Historia* IX, 6 (CSHB 150).

(74) *Historia* (ed. J.A. van Dieten, [=CFHB XI, 1] Berlin-New York 1975, 522, Z. 28).

(75) Zu Theophylaktos v. Achrida und seinem Nachfolger Demetrios Chomatianos: vgl. Podskalsky, *Das Verhältnis* (s. Anm. 69), 36-42; ders., *Zur Rezeption griech. philos.-theolog. Zentralbegriffe bei Joh. Exarchos*, in: *Anz. f. slav. Philol.* 7 (1974), 109f., sowie *Ep.* 27 (PG 126, 416D); *Vita Clem.* II (ebd. 1196B). — Zu Theophylakts restriktiver Pfingstauslegung: vgl. *Expos. in Act. Apost.* 2, 1-4 (PG 125, 533AC). — Dagegen positiv: Nikolaos I. Mystikos (Patr., + 925): *Epist. 9* (PG 111, 69A: Bruderschaft u. gleiche Ehre als Christen f. Bulgaren); Epist. 23 (ebd., 153 BD).

(76) Vgl. H. Hunger, *Die byz. Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung*, in: *Anz. phil-hist. Kl. Öst. Akad. Wiss.*, 105, Wien 1968, 59-76, hier: 61f.

(77) *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. L. Petit, X.A. Sideridès, M. Jugie, III, Paris 1930, 253, Z. 4-7.

und Method erweist sich gerade im historischen Vergleich als einer der Glanzpunkte der byzantinischen Theologie- und Missionsgeschichte überhaupt.*

Phil.-theol. Hochschule
Sankt Georgen
D-6000 Frankfurt a.M. 70
Offenbacher Landstr. 224

Gerhard PODSKALSKY

PS. Erst nach Abschluß der Arbeit konnte ich noch den gehaltvollen, bis zur Bekehrung der Rus' reichenden Aufsatz von P. K. POLAKES, *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία καὶ ὁ κόσμος τῶν βαρβάρων*, in: *Ἐπιστ. Ἐπ. Θεολ. Σχ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης* 1 (1953), 451-537, sowie K. ONASCH, *Der Apostel Paulus in der byz. Slavenmission*, in: *Ztschr. f. Kirchengesch.* 69(1958), 219-246; V. TĂPKOVA-ZAIMOVA/M. VOJNOV, *La politique de Byzance dans ses rapports avec les "Barbares"*, in: *Etudes hist.* II. A l'occasion du XVII[e] congr. intern. des sc. hist., Vienne août-sept. 1965, Sofia 1965, 31-46; A. Wittig, *Die Stellung des John. Chrysostomus zum Staat*, in: *Ostk. Stud.* 34(1985), 187-191; einsehen.- Unzugänglich blieb mir dagegen: L. STERNBACH, *Analecta Avarica*, Krakau 1901 (1-24: Rede zur Errettung Konstantinopels 626).

* Der Inhalt dieses Artikels wurde in verkürzter Form auf der Konferenz "Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit und die Aufgabe der slavischen Kultur in der europäischen Geschichte" (Nitra/Slowakei, 12.-16. Mai 1985), vorgetragen.

OCP 51 (1985) 352-387

Date de composition de la «Somme des aspects de la foi»

La *Somme des aspects de la foi* est un volumineux ouvrage arabe de près de 400 pages, de contenu quelque peu hétéroclite, demeuré pratiquement inconnu jusqu'à ce jour. L'auteur est, à n'en pas douter, un chrétien melkite.

C'est en 1903 que le P. Louis Ma'lūf S.J. fit connaître cet ouvrage, en publiant quelques chapitres sur l'Incarnation dans la revue *al-Mašriq* de Beyrouth(1). Cette publication suscita une petite controverse au sujet de l'auteur de l'ouvrage: était-ce Théodore Abū Qurrah ou non? Nous exposons ailleurs le détail de ce débat(2).

Le P. Ma'lūf ne donnait pas d'aperçu sur l'ouvrage comme tel. Il faudra attendre 1947, pour avoir une petite idée du contenu de notre *Somme*. En effet, Georg Graf donna un bref inventaire des 25 chapitres de l'ouvrage, dans son histoire de la littérature arabe chrétienne(3). Récemment, nous avons fait connaître le contenu du chapitre 18, et avons commencé d'en publier des extraits(4).

(1) Luwīs Ma'lūf, *Aqdam al-maḫṭūṭāt al-naṣrāniyyah al-'arabiyyah*, in *al-Mašriq* 6 (1903), p. 1011-1023. L'auteur y édite le chapitre quadruple (5 à 8, bloqués en un seul chapitre dans le titre de l'ouvrage) de la *Somme*, d'après le manuscrit de Londres, *Brit. Libr. Or. 4950* (A.D. 877). Le texte édité correspond aux fol. 29r 9 à 38v 18; il a cependant sauté deux passages, sans en avertir le lecteur: à la p. 1019 (ligne 17), il saute une page entière (fol. 34v 21 à 35r 20); et à la p. 1023 (ligne 14), il saute 11 lignes (fol. 39v, lignes 7-17).

(2) Cf. Khalil Samir, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in OCP 49 (1983) p. 184-191. Voir surtout notre contribution au deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Groningue 1984), intitulée *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, à paraître dans la coll. OCA en 1985.

(3) Cf. GCAL II, p. 16-19 (ici p. 17-18).

(4) Ḫalīl Samīr, *Kitāb «Ǧāmi' wuǧūh al-īmān» wa-muǧādalat Abī Qurrah 'an ṣalb al-Masīḥ*, in *al-Masarrah* 70 (1984), p. 411-427.

Nous voudrions, dans cet article, d'une part, présenter l'ouvrage, en publiant pour la première fois quelques extraits accompagnés de leur traduction[5], et en examinant avec quelques détails le seul manuscrit complet qui nous le transmet; d'autre part, préciser sa date de rédaction.

I - LES MANUSCRITS DE LA «SOMME»

A. Les manuscrits

1. Inventaire des manuscrits

Quand Graf publia, en 1947, sa notice sur la *Somme*, il se basait sur un unique manuscrit, le *Brit. Libr. Or. 4950* de Londres. Il signalait aussi, en passant, un autre manuscrit, le *Beyrouth, Bibl. Orientale 552* (daté de 1718), qu'il identifiait comme contenant le ch. 18 de notre ouvrage[6]. En 1954, un an avant de mourir, analysant les quatre feuillets de parchemin du *Munich arabe 1071*, Graf les identifiait pour des extraits de notre *Somme*, contemporains du manuscrit de Londres[7]. A cette occasion, il annonçait la préparation de l'édition-traduction de la *Somme*, prévue pour le CSCO[8].

En 1963, dans un article au titre anodin, Joshua Blau faisait connaître un autre manuscrit sinaïtique ancien contenant des fragments de la *Somme*, le *Sinaï arabe 431* du (10e siècle)[9].

C'est à Rachid Haddad que revient le mérite d'avoir identifié trois nouveaux manuscrits sinaïtiques de notre *Somme*, et d'avoir donné, en 1974, la liste la plus complète des manuscrits de notre ouvrage[10].

[5] Voir plus loin, à la section II, les § A 1 (p. 365-366), A 2 (p. 366-367), B 2 (p. 372-373 et 375) et C 1 (p. 377-379); et à l'Appendice, § B 1 (p. 384-385).

[6] GCAL II, p. 17 § 2. Le manuscrit des Beyrouth est signalé à la p. 19 § 3.

[7] Cf. Georg GRAF, *Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek*, in OC 38 (1954), p. 125-132 (ici p. 131-132).

[8] *Ibidem*, p. 132 en bas: «Die Edition des Originals der Summa mit Text und deutscher Übersetzung im CSCO ist in Vorbereitung».

[9] Joshua BLAU, *Über einige alte christlich-arabische Handschriften aus Sinai*, in *Le Muséon* 76 (1963), p. 369-374 (ici p. 369-370).

[10] Cf. Rachid HADDAD, *La Trinité chez les théologiens arabes (750-1050)*, thèse ronéotypée (Paris, Sorbonne, 1974), p. 73 note 5; et 74 note 2.

Nous reprendrons ici cette liste, classant les manuscrits par ordre chronologique, et indiquant le contenu de chacun.

1. Londres Brit. Libr. Or. 4950 (AD. 877) fol. 1r-197v: complet;
2. Munich arabe 1071 (9e siècle), 4 fol.: ch. 12-13 (extraits);
3. Sinaï arabe 330 (10e siècle), fol. 198r-227r: ch. 12-13; fol. 283r-308v: ch. 17
4. Sinaï arabe 431 (10e siècle), fol. 97r-167r: ch. 3-9 et 14-17;
5. Sinaï arabe 483 (7 juin 1178), fol. 1r-149r: ch. 3b-25;
6. Sinaï arabe 448 (13e siècle), fol. 127r-132r: ch. 5-8 et 11;
7. Beyrouth Bibl. Orient. 552 (A.D. 1718), p. 2-47: ch. 18[11].

A l'exception du dernier manuscrit, tous les autres sont d'origine sud-palestinienne (Sinaï et Laure de Saint-Chariton) et sont anciens, voire très anciens. Pour quel motif cet ouvrage n'est pas sorti de ce milieu monastique restreint, c'est une question qui mériterait d'être étudiée.

2. Tableau récapitulatif du contenu des manuscrits

Pour permettre de s'y retrouver dans ces manuscrits presque tout fragmentaires, et pour permettre une édition critique basée sur le plus grand nombre de manuscrits, nous reproduisons ici un tableau synoptique des sept manuscrits, indiquant les chapitres qui s'y trouvent[12].

Comme on peut le constater, à l'exception des deux premiers chapitres pour lesquels nous ne connaissons encore qu'un unique manuscrit, nous possédons pour plus de la moitié de l'ouvrage au moins *trois* manuscrits anciens, offrant ainsi une base solide à l'établissement du texte critique.

[11] Pour ce manuscrit, cf. Louis CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, V. Patristique, conciles, écrivains ecclésiastiques, hagiologie, in MUSJ 11 (1926), p. 191-306, ici p. 242 = [336] de la numération continue. Cheikho intitulait ce texte: *Masā'il ahl al-aḥdāṯ min al-muwaḥḥidīn wa-aṣḥāb al-āyatayn*. Graf (GCAL II, p. 19 § 3) corrigeait le mot *aḥdāt* en *adyān*, et identifiait du coup le texte. Il n'a cependant pas corrigé le *āyatayn*, qui n'est qu'une déformation de *iṯnayn*.

[12] Pour faciliter la lecture du tableau, nous classons les manuscrits par ordre de contenu: ceux contenant plus de chapitres venant en tête. Quand le chapitre n'est pas complet, nous le mettons entre parenthèses.

Chapitre	London	SA 483	SA 431	SA 448	SA 330	Beyr.	Munich
1	×						
2	×						
3	×	(×)	×				
4	×	×	×				
5	×	×	×	×			
6	×	×	×	×			
7	×	×	×	×			
8	×	×	×	×			
9	×	×	×				
10	×	×					
11	×	×		×			
12	×	×			×		(×)
13	×	×			×		(×)
14	×	×	×				
15	×	×	×				
16	×	×	×				
17	×	×	×				
18	×	×				×	
19	×	×					
20	×	×					
21	×	×					
22	×	×					
23	×	×					
24	×	×					
25	×	×					

B. Le manuscrit de Londres

Ainsi donc, le seul manuscrit complet qui ait été repéré jusqu'ici est celui de Londres, qui est aussi le plus anciens des manuscrits de la *Somme*. Pour ce double motif, il a servi de base aux chercheurs, et servira probablement encore longtemps pour les recherches ultérieures. Il ne sera pas inutile de l'examiner de plus près.

1. Description du manuscrit

Bien que le manuscrit soit complet, en ce sens qu'il nous transmet l'ouvrage dans sa totalité, il n'en reste pas moins vrai qu'il a

perdu les *trois* premiers feuillets([13]). Cette disparition a non seulement emporté le début de l'index, mais elle nous a privés du titre exact de l'ouvrage et surtout du nom de l'auteur. Qui sait, peut-être retrouvera-t-on ces trois feuillets initiaux dans le nouveau fonds arabe découvert en 1975 au monastère du Sinaï?([14])

Notre manuscrit est exécuté d'une écriture très régulière, de type kūfī, qui le rend immédiatement reconnaissable. Nous en reproduisons ici même une page([15]).

On relèvera en particulier les *ṣ* et *ḍ*, *ṭ* et *ẓ*, ainsi que le *kāf*, qui forment de longs rectangles très aplatis; de plus, la hampe des *ṭ* et *ẓ* est soit oblique, soit incurvée. Les *ḥ* sont aussi caractéristiques: en finale, ils ont une toute petite queue, au lieu de la grande boucle; ailleurs, ils sont toujours marqués d'une ligne oblique au-dessous, pour les distinguer du *ǧ* ou du *ḫ*. Notons encore les *šīn* écrits avec trois points alignés horizontalement au-dessus des trois «dents», alors que le *ṯā'* porte toujours ses trois points en forme de triangle, comme d'ordinaire. Signalons enfin les *nūn* qui, en finale, ne remon-

([13]) Sur ce point, Graf est un peu vague. Il écrit (GCAL II, p. 17, ligne 3): «Durch den Ausfall *der ersten Blätter* samt dem Titel und dem etwaigen Vfr.-Namen ist auch die Autorschaft in Frage gestellt» (c'est nous qui soulignons). Johannes ARENDZEN (*infra*, note 16) est au contraire très explicite: «desunt tamen initio duo folia» (p. XIII ult.), et plus loin: «cum duo folia initio desiderentur, ut jam supra indicavi» (p. XIV, ligne 10). Louis MA'LŪF (*supra*, note 1) fournit aussi la même précision, à la p. 1012, lignes 4-5.

En fait, l'examen des cahiers ne laisse planer aucun doute: nous avons à faire à des quadernions, qui étaient numérotés en lettres grecques majuscules, au bas du recto du premier feuillet de chaque cahier, à l'intérieur. Cette numération va dans le sens de l'arabe, et apparaît encore en bien des folios; sur nos photographies, nous l'avons repérée aux folios 62, 70, 78, 86, 94, 102, 110, 118, 126, 134, 142, 158, 166 et 190, qui correspondent respectivement aux cahiers 9 à 19, 21-22 et 25. En faisant le compte à rebours, il est clair qu'il manque *trois* folios au début (et non pas deux): le 9e cahier aurait dû commencer au fol. 65, et non pas 62 comme c'est actuellement le cas.

([14]) Sur ce nouveau fonds en neuf langues différentes, et plus particulièrement sur ceux en syriaque, cf. PHILOTHEA DU SINAÏ, *Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï*, in *IIIe Symposium Syriacum 1980* (éd. René LAVENANT), coll. OCA 221 (Rome 1983), p. 333-339. Voir surtout Yannī MĪMĀRIS, *Katālūǧ al-maḫṭūṭāt al-'arabiyyah al-muktašafah ḥadīṯan bi-Dayr Sānt Katirīn al-muqaddas bi-Ṭūr Sīnā'* (Athènes 1985), 156 + 70 pages [en grec et en arabe].

([15]) Voir aussi la reproduction des fol. 197v et 198r dans ARENDZEN, frontispice; et celle du fol. 197v signalée en note 17.

tent pas jusqu'à hauteur de la ligne, donnant ainsi l'impression que nous avons affaire à des *zayn*. Très typique est l'abondance des *ḍammah*, notamment pour marquer le passif; elle est presque toujours reportée au-dessus des lettres qui la suivent.

Plus caractéristique encore, est l'impression globale d'écrasement des lignes: bien que les mots soient écrits en gros caractères, il n'y a pas plus de 8 mm de distance entre une ligne et l'autre. Soit dit en passant, ce type d'écriture pourrait fort bien servir de modèle pour forger les caractères d'imprimerie ou de machines à écrire, la difficulté de la graphie arabe étant précisément son extension verticale qui oblige à espacer les lignes. Chaque page contient exactement 21 lignes, à raison de huit mots environ par ligne.

Du point de vue de la clarté, l'écriture de notre copiste n'offre pas de difficulté, dès lors qu'on s'y est habituée, à cause précisément de sa grande régularité. La seule difficulté peut provenir de la séparation des mots, pas toujours aussi nette qu'on le désirerait. Comparée avec l'écriture récente, celle à partir du 15e siècle, cette graphie est infiniment plus claire et plus sûre.

2. Les colophons

La *Somme des aspects de la foi* occupe actuellement les 197 premiers feuillets du manuscrit, auxquels il faudrait ajouter les trois feuillets initiaux perdus. A la fin de l'ouvrage, correspondant actuellement au fol. 197 verso (lignes 6 à 21), se trouve un premier colophon extrêmement intéressant.

Ce colophon a été reproduit photographiquement deux fois: une première fois en 1897, par John Arendzen(16); et une seconde fois en 1907, par les deux sœurs Agnes Smith Lewis et Margaret Dunlop Gibson(17).

Arendzen en donna aussi une transcription, à la page XV de son livre, qui contient non moins de six erreurs(18). Quant à A. Lewis et

(16) Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Ḳurra Ḥarranensis episcopi de cultu imaginum libellum e codice arabico nunc primum edidit latine vertit illustravit* (Bonn, 1897), en frontispice.

(17) Agnes Smith LEWIS and Margaret Dunlop GIBSON, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, coll. *Studia Sinaitica* XII (Cambridge, 1907), planche II.

(18) Voici les erreurs de lecture d'Arendzen (fol. 197v):

M. Gibson, elles le transcrivirent presque parfaitement([19]), l'accompagnant d'une traduction anglaise. Nous avons également publié ce colophon (sans erreur, nous l'espérons!), dans notre étude arabe sur la *Somme*([20]).

Le deuxième colophon se trouve à la fin du manuscrit, aux fol. 237r 12 à 237v 6. Etant peu lisible, il n'a pas été reproduit photographiquement. Il offre moins d'intérêt pour la connaissance du copiste et de la date de transcription (à la différence du premier colophon), mais il a l'énorme avantage de nous fournir le nom de l'auteur de la deuxième œuvre, à savoir Anbā Tadrus (*sic*) évêque de Ḥarrān, Abū Qurrah. Arendzen en a donné une transcription quelque peu conjecturale, où abondent les erreurs([21]).

3. Date de transcription du manuscrit

Seul le premier colophon indique, au folio 197 verso, la date à laquelle fut achevé le manuscrit de la *Somme*. Il le fait d'une manière on ne peut plus précise, l'indiquant selon trois calendriers diffé-

---

Lignes	Manuscrit	Arendzen
9	بيت	ببيت
11	وثمنين	ثمنين
14	خريطن	حريطن (*)
17	تنسا	تَنسَ
17	يمينه	يميبه
18	البهي	الذي

(*) (voir notre remarque de la note 19)

([19]) La transcription contient une faute de lecture, à savoir *Ḥarīṭun* au lieu de *Ḫarīṭun*, curieusement traduit par Haretin (au lieu de Khariton). Il est vrai que le manuscrit ne porte pas le point au-dessus de la lettre; mais l'absence du signe distinctif du ḥ, auquel nous avons fait allusion à la page précédente, est plus significatif que l'absence d'un point. Par ailleurs, elles ont omis trois des six *ḍammah* de cette page: lignes 5 (*yufraz*) 8 (*yuqbal*) et 14 (*yu'raf*); or, l'écriture de la *ḍammah*, avec cette fréquence, est une des caractéristiques de notre copiste. La transcription et la traduction anglaise se trouvent aux pages 3-4.

([20]) Cf. SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 411.

([21]) Cf. ARENDZEN (*supra*, note 16), p. 50 de l'arabe. Pour la rectification des erreurs du colophon, voir la note 18.

rents: l'ère du monde «selon le comput de l'église de la résurrection de Jérusalem»([22]), l'ère d'Alexandre([23]) et l'ère des Arabes.

Selon ce triple calendrier, il acheva son travail le premier décembre (*ḏiqambars*)([24]) 6369 de l'ère du monde, correspondant à l'année 1188 d'Alexandre, et au mois de Rabī' I[er] de l'année 264 des Arabes. Il acheva donc la transcription de la *Somme* le dimanche 1[er] décembre 877.

Si je ne me trompe, c'est là, quant à l'ancienneté, le deuxième manuscrit arabe chrétien daté connu jusqu'ici, le plus ancien étant le *Sinaï arabe 151* transcrit en 867([25]). Il faudra attendre l'année 885 pour trouver deux autres manuscrits([26]), transcrits tous les deux par

([22]) Nous n'avons pas trouvé, ailleurs que chez notre copiste, l'emploi d'une ère du monde qui serait particulière à l'église de la résurrection de Jérusalem. Même Anṭūnah Dāwud b. Sulaymān (voir *infra*, note 27), copiste de Saint-Sabas et contemporain du nôtre, n'utilise pas ce comput. Cela est peut-être dû au fait qu'il n'est pas d'origine palestinienne, mais baġdadienne, comme l'atteste sa *nisbah*. D'après notre manuscrit, comme aussi d'après le colophon du *Sinaï arabe 72* transcrit par le même Iṣṭāfanā en 897, l'Incarnation aurait eu lieu en l'année 5492 du monde, et non pas en 5508 comme de coutume.

([23]) Noter la graphie tout à fait insolite de ce nom: *al-Iksandarus*, au lieu de *al-Iskandar*. Une fois encore, l'influence grecque se fait sentir et prédomine sur celle arabe.

([24]) Ici encore, influence grecque très nette. Nous n'avons pas rencontré ailleurs, dans les manuscrits arabes d'Orient, un usage semblable pour les mois de l'année. D'ailleurs, le même copiste, dans le colophon du *Sinaï arabe 72* daté du mois de mars 897, utilisera le nom syriaque *aḏār*, couramment employé par les chrétiens arabes de Palestine. Est-ce là le signe d'une évolution culturelle, entre 877 et 897?

([25]) Ce manuscrit contient les épîtres de Paul, les Actes et les épîtres Catholiques, traduites et commentées par Bišr b. al-Sirrī; il a été transcrit à Damas et achevé au mois de Ramaḍān 253 de l'Hégire (= du 4 septembre au 3 octobre 867). Cf. Aziz Suryal ATIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*, translated into Arabic by Joseph Nessim YOUSSEF, vol. I (Alexandrie: Al-Maaref Establishment, 1971), p. 284-287. Il a été édité par Harvey STAAL, *Mt. Sinai Arabic Codex 151*, coll. CSCO 452/453 et 462/463 (Louvain 1983-1984). En 1903, ce manuscrit étant mal connu, on comprend que le P. Ma'lūf ait considéré notre codex comme étant le plus ancien manuscrit arabe chrétien (cf. le titre de son article, *supra*, note 1).

([26]) Il s'agit du *Vatican arabe 71*, et du manuscrit dépecé dont la plus grosse partie se trouve à *Strasbourg*, sous la cote *Oriental 4226*. Ce dernier manuscrit doit être complété par trois autres: *Mingana Chr. Arab. Add. 136*

un moine de la «grande laure» de Saint-Sabas, originaire lui de Bagdad, à savoir Anṭūnah Dāwūd Ibn Sulaymān[27] al-Baġdādī.

4. Titre de notre ouvrage: Ǧāmi' wuǧūh al-īmān

Nous avons dit plus haut[28] que la perte des trois premiers feuillets nous a privés du titre de l'ouvrage et du nom de l'auteur. Cependant, ce titre semble bien être indiqué à la fin de l'index des 25 chapitres que l'on trouve au début du manuscrit. On y lit, en effet[29]:

كملت تسمية الأبواب الخمسة وعشرين للكتاب الجامع[30]
وجوه الإيمان بتثليث وحدانيّة اللّه وتأنّس اللّه الكلمة
من الطاهرة العذرى مريم .

«Est achevée l'énumération des vingt-cinq chapitres du livre de la 'Somme des aspects de la foi en la Trinité de l'unicité de Dieu, et en l'Incarnation de Dieu le Verbe de la pure Vierge Marie'».

Ce titre est évidemment un peu trop long. C'est pourquoi, nous avions suggéré dans une précédente étudie[31] de parler désormais du *Ǧāmi' wuǧūh al-īmān.*

Quant au *Ǧumā'a* (sic) *wuǧūh al-īmān* qu'on lit chez Graf[32], c'est probablement une erreur d'impression, le mot *ǧumā'a* n'existant pas. D'autres enfin parlent du *Ǧumlat wuǧūh al-īmān*; en soi, cela serait possible; mais dans le contexte de la phrase mentionnée

---

et *Mingana Chr. Arab. 93* (tous les deux à Birmingham), et le *Léningrad, Bibliothèque Saltykov – Ščedrine N.S. 263.*

(27) Et non pas Ibn Sīnā, comme cela a été lu parfois. Pour le manuscrit dépecé de Strasbourg, la reconstitution la plus complète, sur la base des travaux antérieurs d'Ignace KRAČKOVSKIJ et de Gérard GARITTE, se trouve dans Michel van ESBROECK, *Un feuillet oublié du codex Or. 4226 à Strasbourg,* dans AB 96 (1978), p. 383-384.

(28) Voir plus haut le § I B 1, à la page 356.

(29) Cf. *British Library Or. 4950,* fol. 3 recto. Texte reproduit dans SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 412 § 2.

(30) Le copiste avait d'abord écrit, semble-t-il, *al-ǧumlah.* Puis il a essayé de corriger son erreur, sans y réussir. Un autre copiste, plus tardif, a alors écrit en marge: *al-ǧāmi'.*

(31) Cf. SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 412.

(32) Cf. GCAL II, p. 18, dernière ligne.

plus haut, c'est une leçon insoutenable: nous aurions: *li-al-kitāb al-ǧumlat wuǧūh al-īmān.*

C. Le copiste du manuscrit: Stéphane al-Ramlī

Le premier colophon (fol. 197ᵛ) nous fournit, aux lignes 13-14, le nom complet de notre copiste, ainsi écrit(33):

اصطافني بن حكم يُعرف بالرملي

Conformément à l'usage arabe, ce nom est composé de trois éléments: l'*ism* (qui est le nom propre, personnel), le *nasab* (fils d'un tel), et ici la *nisbah* (originaire de tel lieu). Examinons chacun des trois éléments.

1. Son nom propre: Iṣṭāfanā

Le nom personnel de notre copiste est donc Stéphane. On aura noté cependant l'orthographe insolite du nom, pour un triple motif.

Tout d'abord, l'emploi de deux consonnes emphatiques (*Ṣ* et *Ṭ*); nous n'avons encore jamais rencontré le nom de Stéphane ainsi transcrit; quiconque a l'expérience des manuscrits arabes sait que cette tendance à transcrire les noms étrangers au moyen de consonnes emphatiques est typiquement archaïque et disparaîtra avec le temps.

La deuxième étrangeté que l'on rencontre dans ce nom, est la place de la voyelle *a* d'allongement. Contrairement à l'usage arabe, qui place cette voyelle longue après le F, l'A est ici placé après le Ṭ. C'est là aussi un signe d'archaïsme, et cela correspond effectivement à la prononciation grecque du nom Στέφανος.

Enfin, la troisième graphie surprenante dans ce nom est la voyelle finale. Il l'a écrite lui-même avec un *yā'* portant deux points (ي), et l'on en déduit normalement que la dernière syllabe se prononce *nī*. En réalité, il n'en est rien; et ce pour deux motifs. Le premier est que notre copiste ne semble faire *aucune distinction* entre l'*alif maqṣūrah* (qui doit se prononcer A long) et le *yā'* (qui doit se

(33) Voir le texte dans l'une des deux reproductions indiquées aux notes 15 et 16.

prononcer I long), ainsi que nous le montrerons dans l'appendice à cette étude([34]). Le second motif est que Stéphane lui-même transcrira son propre nom, dans le deuxième colophon, avec un alif *maqṣūrah*([35]), c'est-à-dire sans les deux points; et que vingt ans plus tard, en 897, il le transcrira avec un *alif mamdūdah* (اصطافنا), dans le colophon du *Sinaï arabe 72* que nous avons publié ailleurs([36]).

En conséquence, le nom personnel de notre copiste doit se lire *Iṣṭāfanā*, et non pas *Iṣṭafāni* comme l'écrivait Graf([37]).

2. Nom de son père et «nisbah»

Quant au nom de son père, il n'est mentionné que dans le premier colophon (fol. 197v). On ne le trouve, ni dans le deuxième colophon (fol. 237r), contrairement à la transcription d'Arendzen([38]), ni dans le colophon du *Sinaï arabe 72*. Ce nom doit se lire *Ḥakam*, et non pas *Ḥakm*([39]), ou *Ḥākim*([40]). Ḥakam est d'ailleurs le nom d'un fameux médecin melkite de Damas du 8e siècle([41]).

Enfin, la *nisbah* de notre copiste est mentionnée dans deux des trois colophons: le nôtre et celui du *Sinaï arabe 72*. Dans les deux cas, elle est précédée de l'expression *al-ma'rūf bi-* («connu sous le

([34]) Voir plus loin l'Appendice, aux pages 382-383.

([35]) Voir le *British Library Or. 4950*, fol. 237 recto, ligne 16.

([36]) Cf. SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 417. Voir plus loin, au § II B 1 (p. 370-371), des extraits de nos trois colophons, avec le nom de notre copiste.

([37]) Cf. GCAL II, p. 17 § 2.

([38]) ARENDZEN (*supra*, note 16) a cru pouvoir restituer le nom du père du copiste à la ligne 16 du fol. 237 recto (p. 50 arabe, ligne 10 de son édition). En réalité, il faut restituer quelque chose comme:

وهو [يسئل كل] من قرا

([39]) C'est ainsi qu'ont lu ce nom tant LEWIS et GIBSON (*supra*, note 17) à la page 4, que GRAF (GCAL II, p. 17 § 2).

([40]) C'est ainsi que l'a lu (par restitution supposée!) ARENDZEN (*supra*, note 16), à la p. 50 de son édition du texte arabe.

([41]) Al-Ḥakam al-Dimašqī était un fameux médecin de Damas, mort en 825 à l'âge de 105 ans. Il était lui-même fils d'Abū al-Ḥakam, le médecin personnel du calife Mu'āwiyah (661-680), sur lequel voir GAS III (1970), p. 205. On trouvera sa biographie dans le *'Uyūn al-Anbā'* d'IBN ABĪ UṢAYBI'AH, éd. August MÜLLER (Le Caire, 1882), I, p. 119-120. Voir aussi Khalil SAMIR, *La «Geschichte des arabischen Schrifttums» et la littérature arabe chrétienne*, in OCP 44 (1978), p. 463-472, ici p. 466.

nom de», ou «surnommé»). C'est le surnom par lequel notre copiste était distingué d'autres Stéphane.

Cette *nisbah* (al-Ramlī) indique l'origine de notre Stéphane, la petite ville d'al-Ramlah. A l'époque d'al-Ya'qūbī, contemporain de notre Stéphane puisqu'il mourut en 897, la population d'al-Ramlah était un mélange d'Arabes et de Perses; et notre copiste appartient donc très probablement aux «Arabes». Son nom, si étrange dans sa forme (Iṣṭāfanā) et qui le ferait passer pour un Grec, pourrait bien n'être que son nom de moine. Cela est d'ailleurs confirmé par le nom de son père, al-Ḥakam, si typiquement arabe.

La ville de Ramlah elle-même, située à 39 km à l'ouest-nord-ouest(42) de Jérusalem, bien que de petites dimensions, n'en fut pas moins la capitale de la province de Palestine sous al-Walīd, et le restera quand Sulaymān deviendra calife de Damas en 715. La population, transplantée de la ville voisine de Ludd, était en grande partie chrétienne. C'est un chrétien, al-Baṭrīq Ibn al-Naka (ou al-Baka) qui y construisit le palais de Sulaymān, ainsi que la mosquée.

C'est en 870, à l'époque de notre manuscrit, que la ville est citée pour la première fois par des pèlerins francs, sous le nom de Ramula. Les Croisés en feront un évêché, et y construiront au 12e siècle la belle «Eglise des Croisés», qui deviendra plus tard la «Grande Mosquée» au magnifique portail gothique!(43)

Notre Iṣṭāfanā est donc un authentique palestinien, très probablement de souche arabe.

3. Conclusion

Qui était donc Iṣṭāfanā b. Ḥakam al-Ramlī? Le premier colophon (et lui seul) nous apprend qu'il était moine de la «vieille laure» (*sīq*) de Saint-Chariton. Lui-même précise qu'il transcrivit ce manuscrit pour son père spirituel (*li-mu'allimih*) Anbā Basīl. La formule même du colophon suggère clairement qu'Iṣṭāfanā n'est qu'un copiste, qui exécute ce travail pour le compte d'un autre. Nous reviendrons plus loin sur ce détail important(44).

(42) On est surpris de lire dans l'article de l'EI (cf. note 43) la localisation à l'Est-Nord-Est de Jérusalem.

(43) Cf. Ernst Honigmann, art. *Ramla*, in EI 3 (1936), p. 1193-1195.

(44) Voir plus loin, à la section II B, p. 370-376.

II. DATE DE COMPOSITION DE LA «SOMME»

Récemment, dans une étude synthétique sur Théodore Abū Qurrah, rédigée en arabe et publiée à Bagdad, nous écrivions: «En l'année 825, Abū Qurrah composa un gros ouvrage qu'il intitula «Somme des aspects de la foi», composé de 25 chapitres. Certains ont douté de l'attribution de cet ouvrage à Abū Qurrah, mais nous avons des preuves décisives en faveur de son attribution à lui. Quant à la date de composition, nous y consacrerons une étude pour étayer notre affirmation»([45]).

C'est pour tenir la promesse faite que nous rédigeons cette petite étude.

A notre connaissance, Joshua Blau a, le premier, attiré l'attention des chercheurs sur une phrase du chapitre 21 de la *Somme*, qui permettrait de dater l'ouvrage. Déjà en 1961, il affirmait que la *Somme* était postérieure à l'année 870([46]). L'année suivante, il précisait davantage, reproduisant la phrase en question([47]). En 1966, parlant de ce même texte, il écrivait: «It was written after 870»([48]).

Vu l'importance de la question, tant en soi que pour préciser la question de l'auteur de l'ouvrage, nous voudrions la reprendre plus à fond.

Pour cela, nous citerons d'abord le texte (encore inédit) où se trouve la petite phrase rapportée par J. Blau. Ceci soulèvera une nouvelle question, que nous chercherons à élucider ici, à savoir: l'au-

([45]) Ḫalīl Samir, *Ṯawudūrus Abū Qurrah, ḥayātuh wa-mu'allafātuh*, in *Journal of Iraqi Academy, Syriac Corporation*, vol. 7 (1983), p. 138-160, ici p. 141.

([46]) Cf. Joshua Blau, *The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic*, in *Scripta Hierosolymitana*, IX, Studies in Islamic History and Civilization, ed. by U. Heyd (Jérusalem, 1961), p. 206-208, ici p. 208 note 9.

([47]) Cf. Joshua Blau, *Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, in *Le Muséon* 75 (1962), p. 101-108, ici p. 102.

([48]) Cf. Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, coll. CSCO 267, 276, 279 (Louvain 1966-1967), p. 21 (§ 1.4.1.2).

teur de notre ouvrage ne serait-il pas le copiste lui-même, Stéphane de Ramlah? Nous rapporterons ensuite une autre page de la *Somme*, non signalée jusqu'ici et encore inédite, qui apporte un éclairage nouveau sur la question. Nous proposerons alors, en conclusion, une solution au problème de la datation de la *Somme*.

A. Texte du chapitre 21: après 870?

1. Titre du chapitre

Le chapitre 21 veut montrer que les promesses des prophètes concernant le retour des juifs après la déportation et la reconstruction du temple, se sont réalisées pour ceux des juifs qui ont cru en Christ. Il porte le titre suivant(49):

50) القول في (50 شهادات (51) الأنبياء بوفاء (52) الله
لليهود بما وعدهم به (53) في كُتبه ، من رجعتهم ومجمعهم (54)
من بابل وسائر الأرضين التي كانوا (55) فُرّقوا (56) فيها
على يدي بختنصّر ، وبناء بيت المقدس الذي (57) خرّبه (58) ،

(49) Ce chapitre couvre 20 pages (fol. 146r à 155r). Le titre se trouve deux fois: une première fois à l'index du début du livre (fol. 1v; sigle: A) et une deuxième fois au début du chapitre (fol. 146r-146v; sigle B). Ces deux titres ne sont pas absolument identiques, et aucun des deux n'est tout à fait fiable. Nous avons donc établi notre texte d'après ce double titre. Toutes les *hamzah* et les *šaddah* ont été ajoutées par nous, ainsi que la ponctuation.

(50) B *om.*

(51) A *add.* من

(52) B كُتب في (erreur évidente).

(53) B *om.*

(54) A *om.* (le parallèle de l'avant-dernière ligne, où l'on trouve dans A et B *min al-rağ'ah wa-al-iğtimā'*, montre que B a la leçon correcte).

(55) A *om.*

(56) A تفُرقوا (*lectio facilior*: de plus, la présence de la *ḍammah* dans A où elle n'a aucun sens, montre que B a la leçon correcte).

(57) A *om.*

(58) A *om.*
B جربه. Il ne s'agit pas ici d'une tache d'encre, mais bien d'une erreur; car le *Ḥ* est toujours indiqué par un petit signe sous la lettre. Nous reviendrons plus loin à la section B 2, sur l'importance de cette erreur.

وقرارهم في مملكتهم · وبيان كيف تحيّروا فيما تنبّأت به
الأنبياء ، من الإياس من الرجعة والاجتماع من تفريقهم هذا ،
والعودة إلى ما كانوا فيه وهم يقرءون كُتب اللّه ·:·

Traduction(59): «Où l'on parle des témoignages des prophètes montrant que Dieu a tenu sa promesse faite aux juifs dans ses Livres de les faire revenir et de les rassembler de Babylone et de toutes les terres où ils avaient été dispersés à cause de Baḫtnaṣṣar, et de [re]construire le temple saint que celui-ci avait détruit, et de les installer dans leur royaume. On montre [aussi] comment ils ont été perplexes au sujet des prophéties des prophètes, désespérant de revenir et d'être rassemblés après leur dispersion et de retourner à leur situation antérieure alors qu'ils lisaient [encore] les Livres divins.»

2. Passage contenant la datation

Il s'agit ici de la troisième vision de Daniel, qui sera commentée dans les quatre dernières pages de ce chapitre 21(60), et tout particulièrement du fameux passage sur les 70 semaines [d'années](61). Nous reproduisons ici cette page, encore inédite, d'après le manuscrit de Londres(62):

ثمّ قال له جبريل : « اعلَم واعقَل ! من عند خروج
الكلمة للرجعة وبناء أورسلم (sic) ، ولمجيء الملك المسيح ،
سبعة سوابيع واثنين وستّين سابوع ، ترجع وتُبنا أورسلم (sic)،
طرقُها وأصحانها · وبعد اثنين وستّين سابوع ، يقبل المسيح ،
والبيت الطاهر يخرب على يدي الملك المُقبل » ، يعني به
طيطس الرومي ⊙

فهذه أنبياء اللّه تشهد على وفاء الله لكم ، معشر

(59) Notre traduction n'est qu'une tentative, car le texte arabe est ici assez alambiqué. De plus, s'agissant d'un titre, nous ne disposons pas du contexte qui guiderait l'interprétation.

(60) Cf. *British Library Or. 4950*, fol. 153r (ligne 15) à 155r (ligne 14).

(61) Cf. Daniel 9/25-27.

(62) *British Library Or. 4950*, fol. 154r (lignes 6-18). Nous suivons ici les mêmes principes d'édition que ceux énoncés à la note 45.

اليهود ، ببناء البيت الطاهر ، وبردّكم من جميع الآفاق
بأجمعكم [63] وقراركم في بلادكم · ثمّ أُجليتم بعد ، وفُرّقتم
في جميع الآفاق · وخرب البيت ، واستقرّ على خرابه منذ
ثمان مائة سنة وأكثر ۞

Traduction: «Puis Gabriel lui dit: «Sache et comprends! Depuis la sortie de la parole pour le retour (!) et la construction de Jérusalem, et jusqu'à la venue du roi, du Christ, il y a sept semaines et soixante-deux semaines; Jérusalem reviendra et sera rebâtie, ses routes et ses places. Et après soixante-deux semaines, le Christ viendra, et le temple[64] pur sera détruit par l'intermédiaire du roi qui viendra», c'est-à-dire Titus le Romain.

«Voici donc les prophètes de Dieu qui témoignent que Dieu tient [la promesse] qu'il vous a faite, ô assemblée des juifs, de [re]construire le temple pur, et de vous ramener en totalité, de tous les horizons, et de vous installer dans votre pays. Puis vous avez été exilés après [cela], et vous avez été dispersés dans tous les horizons. Et le temple a été détruit, et il est demeuré détruit depuis 800 ans et plus.»

3. Commentaire du passage cité

a) Cette prophétie de Daniel a fait couler beaucoup d'encre chez les exégètes chrétiens. F. Fraidl[65] a pu énumérer non moins de *trente* théories exégétiques différentes, jusqu'à Denys le Chartreux mort en 1471!

L'interprétation messianique est absente du Nouveau Testament et des Pères Apostoliques. Elle apparaît dès la fin du 2e siècle: en Orient, avec Clément d'Alexandrie[66] et Origène[67]; en Occident,

[63] Ce mot n'est pas très clair sur ma photographie.

[64] Littéralement: «la maison». Cependant, notre texte utilise partout le terme arabe *al-bayt* (avec l'article) peur désigner le temple de Jérusalem. Voir plus haut, le titre du ch. 21.

[65] Cf. F. Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der Alten und Mittleren Zeit*, Grätz 1883.

[66] Cf. Clement d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21 = PG 8, col. 853.

[67] Cf. Origene, *Expositio in Matthaeum*, 24 = PG 13, col. 1656.

avec Tertullien([68]). Elle deviendra par la suite tout à fait traditionnelle.

A titre d'exemple, voici l'annotation à Daniel 9/25 que l'on trouve dans la célèbre traduction française du chanoine Crampon:

«*D'une parole*, d'un décret ou édit royal. Cet édit paraît être celui qu'Artaxercès I Longuemain rendit la 20e année de son règne (II *Esdr.* II, 1, 3, 5) vers l'an 456 av. J.C. Depuis cette date jusqu'à la 15e année de Tibère, qui est l'année du baptême de Notre-Seigneur, il s'est écoulé environ 486 ans, et nous arrivons ainsi à la 70e semaine, au milieu de laquelle Jésus fut crucifié.

«*Un oint, un chef*, [...] le Christ, le roi Messie (Jean, IV, 25); c'est lui que désigne ici toute la tradition chrétienne.

«*7 semaines et 62 semaines.* Le premier cycle, celui de 7 fois 7 ans, se rapporte à la reconstruction complète de la ville; le deuxième, celui de 62 semaines d'années, représente le temps qui s'écoulera depuis cette reconstruction jusqu'à l'avènement du Messie; la semaine d'années qui reste pour compléter le nombre 70, c'est l'ère messianique elle-même»([69]).

Rompant avec dix-sept siècles d'interprétation, les versions récentes ne font parfois même plus allusion à l'interprétation messianique([70]). Signe des temps!

* * *

b) Mais revenons à notre manuscrit. Le texte dit: «Et le temple a été détruit, et il est demeuré détruit depuis 800 ans et plus!». Or, le destruction du temple de Jérusalem a eu lieu en l'an 70. Il est donc clair que cette phrase a été écrite quelques années après l'année 870. Toute la question est de savoir qui l'a écrite.

On aurait spontanément tendance à dire que *l'auteur* a écrit l'ouvrage peu après 870. Mais quiconque a l'expérience des manus-

([68]) Cf. TERTULLIEN, *Adversus Judaeos*, ch. 8 = Pl 2, 612-616: *Tertulliani Opera*, ed. Aemilius KROYMANN, coll. CSEL (Vienne 1942), p. 275-286.

([69]) *La Sainte Bible.* Traduction d'après les textes originaux, par l'abbé A. CRAMPON, Chanoine d'Amiens (Paris, Rome, Tournai: Desclée et Cie, 1905), p. 1164-1165.

([70]) Voir par exemple la *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB), vol. I (Paris 1978), p. 1707.

crits arabes sait combien il est facile à un copiste d'adapter de telles dates, comme nous l'avions établi autrefois pour un texte semblable de Yūḥannā b. Abī Zakariyyā Ibn Sabbā' [71]. Cette date peut donc fort bien être celle du copiste.

C'est ce que Blau lui-même reconnaît: «Es könnte natürlich behaupten werden, dass die Zahl der Jahre, die seit der Zerstörung Jerusalem vergangen sind, von dem Kopisten entsprechend seiner Zeit geändert worden ist, doch ist dies ziemlich unwahrscheinlich» [72]. Mais Blau ne nous dit pas pourquoi ceci serait improbable.

Bien plus, ceci est d'autant plus plausible ici, que notre manuscrit est précisément transcrit en l'année 877. En d'autres termes, supposons un instant que Iṣṭāfanā al-Ramlī ait voulu «mettre à jour» la date qu'il trouvait dans son modèle, il aurait écrit exactement ce que nous trouvons actuellement dans son manuscrit!

Ajoutons, pour écarter une objection possible, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que d'autres manuscrits aient reproduits telle quelle cette date, comme c'est le cas par exemple pour le *Sinaï arabe 483* (transcrit en 1178), au fol. 118r à 118v. Il n 'est pas dit, en effet, que chaque copiste *doive* adapter les dates qu'il trouve; sans compter que tous n'en sont pas capables [73].

* * *

Pour ces divers motifs, il nous semble qu'on ne peut pas s'appuyer sur le passage que nous avons cité pour affirmer que notre ouvrage a été rédigé peu après l'année 870. Il nous faudra chercher d'autres textes, qui servent de contre-épreuve. A notre avis, on peut seulement affirmer que le manuscrit de Londres (qui a probablement

(71) Cf. Khalil SAMIR, *La perle précieuse d'Ibn Sabbā'. Edition et étude formelle*, vol. II (Aix-en-Provence, 1964, polycopié), p. 16, 74-76 et 100-101.

(72) BLAU (voir *supra*, note 47), p. 102.

(73) Par ailleurs, ce manuscrit (comme tous les autres à l'exception du fragment de Beyrouth) appartient au fonds sinaïtique. Or, il est très probable que notre manuscrit de Londres (bien que copié à la laure de Saint-Chariton en 877) provienne du Sinaï, tout comme l'autre manuscrit de notre copiste a abouti au Sinaï (l'actuel *Sinaï arabe 72*). Dans ce cas, il y a de fortes chances pour que le *British Library or.* 4950 ait servi de modèle à tous le autres. Evidemment, seule l'édition critique permettra de contrôler cette hypothèse.

servi de modèle à d'autres) a été écrit peu après 870, ... ce que nous savions déjà par le colophon d'Iṣṭāfanā b. Ḥakam al-Ramlī.

Reste encore une hypothèse, à savoir que notre copiste soit en même temps l'auteur de l'ouvrage, c'est-à-dire que le manuscrit de Londres soit autographe. C'est précisément cette hypothèse qu'il nous faut examiner maintenant.

B. Le manuscrit de Londres est-il autographe?

Le manuscrit de Londres est-il autographe? En d'autres termes Iṣṭāfanā b. Ḥakam al-Ramlī est-il simple copiste du manuscrit, ou en est-il l'auteur? Ce qui invite à se poser la question est la date si reculée du manuscrit et le fait que nulle part n'apparaît le nom de l'auteur.

Pour répondre à cette question, nous suivrons deux pistes: d'une part, l'examen du colophon de notre ouvrage, pour l'étudier en lui-même et en comparaison avec les autres colophons de notre copiste; d'autre part, l'étude du contenu même d'un chapitre de notre ouvrage.

1. Examen du colophon de notre ouvrage

Le colophon de la *Somme des aspects de la foi* porte les mots suivants (fol. 197 verso)(74):

تمَّ المُصحَف [...]
وكان كمال كتابه في أوّل يوم من ذ قمبرس [...] .
كتبه الخاطئ، المسكين الحقير اصطافني بن حكم ، يُعرف بالرملي ، في سيق ماري خريطن ، لمعلّمه الأب الفاضل الطهر الروحاني أنبا بسيل

Le mot-clé est ici *kataba* = écrire. signifie-t-il «transcrire» ou «composer»? Stéphane serait-il un *kātib* (écrivain), ou seulement un *nāsiḫ* (copiste)(75)?

(74) Voir le colophon entier dans SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 411.

(75) LEWIS et GIBSON (voir *supra*, note 17) avaient ainsi traduit les deux phrases (p. 4): «and the completion of its *writing* is ...»; et «it was *written* by the poor...».

Disons tout d'abord que les copistes, quand ils sont en même temps auteurs, précisent d'ordinaire le fait. De plus, on imagine mal un auteur, ayant à peine achevé de composer son ouvrage, et en donner la copie autographe à quelqu'un d'autre, fût-il son père spirituel. Ce sont là des considérations générales. Mais venons-en aux faits précis.

Pour répondre à la question de savoir si *kataba* signifie ici «transcrire» ou «composer», nous avons comparé notre colophon aux deux autres colophons connus de Stéphane.

Le deuxième colophon, celui qui achève le *Traité des icônes* d'Abū Qurrah, s'exprime dans les mêmes termes. En voici les passages significatifs (fol. 237r):

كمل قول أبينا
القديس الطاهر أنبا ثدرس أسقف حرّان أبي قرّة [...] .
كتب الخاطى. الض[عيف] الحقير اصطافنى المسكين ...

Etant donné que l'auteur de l'ouvrage est Théodore Abū Qurrah, il n'y a ici aucun doute possible: le verbe *kataba* signifie simplement «transcrire». Dans la première phrase, là où nous avions *kamāl kitābih* («la transcription a été achevée»), nous avons ici *kamula qawl* («est achevé le traité»).

Le troisième colophon, celui du *Sinaï arabe 72* (fol. 118 verso), est encore plus clair(76). En voici les passages importants pour notre propos:

وكتب الخاطى. المسكين
الضعيف الأثيم اصطافنا ، يُعرف بالرملي . [...] . وكتب
المسكين في أشهر العجم، في أول شهر أذار [...] . رحم
الله من قرأ وكتب .

Ici aussi, puisque Stéphane transcrit des œuvres qui ne sont pas siennes, il s'ensuit que le verbe *kataba* signifie exclusivement «transcrire», «copier».

Les trois colophons de notre copiste sont très semblables. Or, dans les deux derniers, le verbe *kataba* ne peut signifier que «copier», et non pas «composer». La loi de la cohérence exige que dans le premier colophon aussi, il ait ce sens. Stéphane al-Ramlī se proclame donc simplement copiste.

(76) Voir le texte complet du colophon dans SAMIR, *Ǧāmi'*, p. 417.

2. Examen du contenu de la «Somme»

En parcourant la *Somme des aspects de la foi*, pour en déterminer la date de composition, nous avons été frappé par l'existence de nombreuses erreurs dans le texte, qui ne peuvent s'expliquer que par la distraction d'un copiste, et plus encore par une chaîne de transmission manuscrite assez longue. Nous exposerons brièvement quatre exemples, pris parmis de nombreux autres.

a) Le chapitre 21 traite du retour des juifs à Jérusalem après l'exil, et de la reconstruction du temple détruit par Baḫtnaṣṣar. Or, dans le titre, au lieu d'écrire *wa-binā' bayt al-maqdis allaḏī ḫarrabah* («et la construction du temple saint qu'il avait détruit»), notre copiste écrit... *allaḏī ǧarrabah* («... qu'il avait tenté»), ce qui n'a évidemment aucun sens. Ceci est évidemment une erreur de lecture ou de transcription(77). Plus généralement, les variantes que nous avions signalées dans l'édition de ce titre, avec les erreurs ou omissions évidentes(78), vont dans le même sens.

b) Le chapitre 13 rapporte une série de témoignages de l'Ancien Testament sur l'économie du salut réalisée dans le Christ. Au folio 70v 11 commence une longue citation d'Isaïe 62, versets 1-6. Voici le texte des versets 4-6:

<u>وليست</u> تُسمّين « مخذولة » ،
وأرضك لا تُدعا « خربة » .
لانّكِ تُدعين « هواي » ،
وأرضكِ « معمورة » .
لأنّ الربّ يرضا عنك ،
وأرضكِ تكون كما الفتا مع العذرى .
وكذلك يكونون بنيكِ معك .
ويكون ، كما يُسرّ الختن (71r) بالعروس ،
كذلك يُسرّ الربّ بكِ .

(77) Voir plus haut le texte complet du titre, à la section II A 1, p. 365-366. Voir aussi la note 58.

(78) Voir en particulier les notes 52, 54 et 56.

وعلى خطاياكِ ، يا ورسلم ،
أقمتُ ، كلَّ النهار وكلَّ الليل ،
الذين لا يسكتون البتّة ذاكرين الربّ .

Nous avons souligné deux mots dans ce texte.

Le premier, *wa-laysat*, devrait être *wa-lasti*. Graphiquement, la différence est minime; mais du point du sens elle est grande. On objectera peut-être que *laysa* est souvent invariable dans les textes arabes médiévaux sud-palestiniens[79]. La chose est sûre, mais ici il nous faut faire trois remarques:

1) la première, c'est que, de toute manière, le mot est ici déjà accordé au féminin et n'est donc plus invariable;
2) la deuxième est que, à la page suivante (au folio 71 recto 18), citant Isaïe[80], notre copiste écrit: إنّي لستُ راحماً
   بيت إسرايل ؛ فأمّا بيت يهوذا ، فإنّي أرحمهم وأخلّصهم
   c'est donc qu'il connaît et utilise la forme *lastu*[81], comme aussi la forme *lasta*[82];

(79) Cf. BLAU, (*supra*, note 48), p. 305-311 (n° 204).

(80) Je n'ai pas réussi à identifier cette citation. En voici la traduction: «Je ne ferai pas miséricorde à la maison d'Israël; quant à la maison de Judas, je lui ferai miséricorde et la sauverai. Je ne les sauverai ni avec les chevaux, ni avec les armes, mais par le Seigneur leur Dieu je les sauverai».

(81) Un petit sondage (non systématique) effectué sur les 70 premiers folios du *British Library Or. 4950*, montre la fréquence de la forme *lastu*, toujours employée à bon escient. En voici quelques exemples:

fol. 13r 21: فأمّا أنا ، فلستُ أظنّ أنّه ...
fol. 15r 9-10: لستُ أفتّش كيف وجع
fol. 18r 10-11: لستُ أستطيع أن أعمل شيء (sic)
fol. 36v 21-37r 1: وذلك أنّ توما قال لإخوته : لستُ بمصدّقٍ بعثة المسيح حتّى أجسّه
fol. 46v 10-11: لستُ أفتخر إلاّ بصليب ربّنا يسوع المسيح
fol. 68r 4-5: ولستُ أقبل منكم تتطهّروا وتتنقّوا

(82) Voir par exemple le fol. 15v 9-11: إن كنتَ تؤمن

3) la troisième est que, s'agissant ici d'une citation biblique, il est clair que le style est assez relevé; qu'il suffise de noter ces deux verbes au passif féminin (*tusammayna* et *tud'ayna*), tout à fait insolites dans le moyen arabe sud-palestinien.

Il est donc établi que le texte original devait porter *wa-lasti tusammayna*, et que nous avons affaire ici à une simple erreur de transcription, que nous retrouvons également ailleurs([83]).

c) Quant au deuxième mot que nous avons souligné dans la citation d'Isaïe, il avait déjà été signalé par Joshua Blau, qui écrivait: «Es ist wohl nicht zu vermuten, dass unsere Handschrift das Original dieser Abhandlung ist, denn z. B. Seite 71, Z. 1 liest unser Manuskript *ḫaṭāyāka* "deine Sünden" statt *ḥīṭānika* "deine Mauern", was einen Fehler beim Abschreiben voraussetzt»([84]). Le texte, tel qu'il se trouve dans notre manuscrit, dit: «Et sur *tes péchés*, ô Jérusalem, j'ai dressé, tout le jour et toute la nuit, ceux qui ne se tairont jamais, faisant souvenir du Seigneur». Cela n'a évidemment aucun sens! Le texte biblique d'Isaïe 62/6 dit au contraire: «Et sur *tes murs*, ô Jérusalem, . . .». La correction de J. Blau (au féminin, cependant) s'impose; il faut lire: *wa-'alā ḥīṭāniki yā Ūrasalim*([85]).

كما ينبغي ، وكنتَ تحبّ المسيح كما يحقّ عليكَ ، فلستَ
تحتاج إلى الآيات · إنّما الآيات يؤتاها مَن ليس بمؤمن ·

= Si tu crois selon ce qui convient, et que tu aimes le Christ selon ce qu'il faut, alors tu n'as pas besoin de signes; les signes, en effet, sont donnés à qui n'est pas croyant.

([83]) Voir par exemple le fol. 37r 4, où l'apôtre Thomas dit: «Je ne crois pas à ce dont vous me faites part»

ولذلك قال لإخوته : ليست (sic) بمصدّقكم بما تُخبروني

L'erreur est ici encore plus évidente, et cela d'autant plus que nous avions 4 lignes plus haut une phrase parallèle, mais avec *lastu* (cf. note 81, texte du fol. 36 v 21).

([84]) Joshua Blau, *Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, in *Le Muséon* 75 (1962), p. 101-108; ici p. 102 au bas.

([85]) Noter cette graphie très particulière du mot Jérusalem, avec un *sīn* au lieu d'un *šīn*, et sans le *yā'* d'allongement à la fin. La graphie habituelle est *Ūrašalīm*. Ici encore, nous avons affaire à une influence grecque. Par ailleurs, il est bon de relever que notre copiste est absolument constant dans tout le manuscrit pour l'usage de cette forme.

d) Le quatrième exemple emprunté au titre du chapitre 22. Ici, contrairement à ce que nous avions noté pour le titre du chapitre 21, il n'y a absolument aucune différence entre le titre indiqué dans l'index (fol. 1v-2r) et celui indiqué au début du chapitre (fol. 155r). Cela est d'autant plus intéressant. Voici donc ce titre(86):

القول في اختيار الأمم أهل النصرانيّة منهم له شعباً ،
وقبوله قرابينهم(87) وصلاواتهم ، مع مَن آمن من بني اسرا ءيل
بما آمنت به النصارى ، ورفضه بمن لم يؤمن من اليهود ،
ورفض قرابينهم وصلاواتهم .

Traduction: «Que [Dieu] a choisi les nations parmi les chrétiens(88) pour être un peuple pour Lui; et qu'il a accepté leurs offrandes(89) et leurs prières, avec ceux des enfants d'Israël qui ont cru en ce à quoi ont cru les chrétiens; et qu'il a refusé ceux des juifs qui n'ont pas cru, et qu'il a refusé leurs offrandes et leurs prières».

Il ne fait aucun doute ici, de par le parallélisme strict entre «accepter leurs offrandes et leurs prières» et «refuser leurs offrandes et leurs prières», qu'il faut lire dans la première partie «offrandes» et non pas «lois» (cf. note 87). En arabe, la différence graphique est minime entre قرابينهم et قوانينهم. De plus, si l'on suppose que l'antigraphe de notre manuscrit était écrit en coufique sans points (ou avec peu de points), alors la confusion peut être absolue.

e) Toutes ces erreurs sont difficilement attribuables à un *auteur*, qui devrait être en tout cas fort distrait, ce qui n'est pas compatible

(86) Texte du *British Library Or. 4950*, fol. 155r 15-19 = fol. 1v 17 à 2r 1. A noter qu'ici, exceptionnellement, il n'y a *aucune* différence entre les deux recensions.

(87) Dans A comme dans B on lit clairement: قوانينهم

(88) La construction arabe est ici compliquée, mais nous la retrouvons ailleurs dans la manuscrit (cf. fol. 154r 18-19, 154v 5-6). Il faudrait:

الأمم من أهل النصرانيّة

(89) Dans A et B: «leur lois». Voir notre commentaire.

avec la concentration exigée par l'acte de composer(90). Elle sont au contraire assez faciles à faire, quand on copie un texte.

Conclusion

Dans le colophon qui clôt notre ouvrage, Stéphane al-Ramlī se présente, clairement et sans la moindre ambiguïté, comme un simple copiste ayant transcrit un ouvrage pour son père spirituel. Ceci est confirmé par l'étude du texte lui-même, où certaines fautes révèlent un copiste, non un auteur.

Mais alors, la question posée à la section A se repose maintenant avec plus d'acuité.

En effet, s'il est établi que le manuscrit transcrit en 877 n'est qu'*une copie* de l'ouvrage, et s'il est établi que cette copie comporte un nombre assez élevé de fautes de lecture ou de transcription, il s'ensuit qu'il y a déjà une certaine transmission entre le texte original (l'autographe) et la copie de 877 que nous en possédons. Or, cette conclusion contredit l'opinion de qui pense que l'ouvrage *a été composé après 870.* Au contraire, elle appuie l'opinion de qui pense que cette date correspond tout simplement à la date de *transcription.*

C. Texte du chapitre 22: rédigé en 825

Nous pensons avoir désormais établi que le texte du chapitre 21 ne peut pas prouver (c'est le moins qu'on puisse dire!) que notre ouvrage a été rédigé après 870, et nous pensons avoir montré qu'il est pour le moins probable que ce soit là une retouche faite par notre copiste.

(90) Il faut bien distinguer entre l'acte de *composer* et celui de *copier.* De nos jours, un auteur compose d'abord son texte au brouillon, puis le recopie. C'est pourquoi, le genre d'erreurs signalées ici est également possible chez l'auteur, quand il se copie, non quand il compose. C'est en qualité de copiste que l'auteur moderne fait des fautes de frappe ou de distraction. En revanche, il nous semble que les Anciens composaient directement leurs ouvrages, le plus souvent, ne fut-ce que parce que le parchemin (comme c'est le cas pour notre manuscrit) devait coûter très cher.

Cependant, nous cherchions plus qu'une probabilité, et nous aurions voulu trouver un texte fournissant *positivement* la date de *rédaction*. La réponse nous a été donnée quelques pages plus loin, au chapitre 22.

1. Le passage contenant la datation

Une page environ après le titre que nous avons mentionné plus haut(91), l'auteur écrit(92):

وسنأتي ببيان رفض الله (156r) لمن جحده من اليهود ، إذ جاءهم متأنّس (sic) ، واجتباءه (sic) الأمم ومَن آمن به من بني إسراءيل ، وتسميته إيّاهم ببني إسراءيل وآل يعقوب وشعب الله . نقول ، بعون الله .

كما أنّ الله واحد ، كذلك دين الله واحد ، الذي أراد الله العباد أن يدينونه به واحد . فألهمه الله آدم وأولياء الله من ولده ، مع خلقه آدم ، سواءً . ولم يزل عليه أولياء الله ، إلى إسحق بن إبراهيم . وهو الدين الذي عليه أهل النصرانيّة .

ثمّ إنّ الله اختصّ بني إسراءيل ليُصلح بهم الأمم ، ويجترّهم إليه (93) من عبادة الأصنام ، بأاياته وجرائحه في بني إسراءيل ، كما ذكرنا في باب تسعة عشر . حتّى إذا أتا ، دبّ (!) الناس من جميع الأمم . لكنّ الله أقبل بهم إليه ، وأحدث إليهم دينه الحقّ القديم ، وأبطل الخيال دين اليهود .

فتحقيق النصرانيّة أنّها دين الله إبطالُ اليهودية منذ

(91) Voir la section II B 2 d, plus haut p. 375-376.

(92) British Library Or. 4950, fol. 155v 20 à 156r 19.

(93) Cette expression, un peu étrange mais néanmoins très claire, se retrouve ailleurs, par exemple au fol. 36v 1-2.

إذ أراد أن يجترّ الناس إلى معرفته

ثمان مائة سنة وخمسة وعشرين سنة ، وإبطال ما يدعي اليهود من العودة إلى ما كانوا فيه .

Traduction:

«Nous montrerons par la suite comment Dieu a refusé ceux des juifs qui l'ont renié quand il est venu à eux incarné, et comment il a élu les nations ainsi que ceux des fils d'Israël qui ont cru en lui, et comment il les a appelés «fils d'Israël» et «famille de Jacob» et «peuple de Dieu». Nous disons, avec l'aide de Dieu:

«De même que Dieu est un, ainsi la religion de Dieu est une. Ce que Dieu a voulu que ses adorateurs adoptent pour religion est un. Dieu l'a inspiré à Adam et aux amis de Dieu parmi les enfants d'Adam, en même temps qu'il créait Adam. Et les amis de Dieu ne cessèrent de s'y tenir, jusqu'à Isaac fils d'Abraham. Et c'est la religion suivie par les chrétiens.

«Puis Dieu a pris pour soi les fils d'Israël, pour réformer par eux les nations, et pour les attirer à lui loin de l'adoration des idoles, au moyen des signes et des prodiges [opérés] parmi les fils d'Israël, comme nous l'avons dit au chapitre 19e(94); en sorte que, quand il viendrait, les gens appartenant à toutes les nations marcheraient [vers lui](95). Mais Dieu est venu les prendre vers lui (?); et il leur a fait connaître sa vraie et antique religion; et il a aboli l'ombre, [à savoir] la religion des juifs.

«Ainsi donc, la preuve que le christianisme est la religion de Dieu(96), c'est *l'abolition du judaïsme depuis 825 ans*, et l'abolition de la prétention des juifs de revenir à leur situation antérieure».

(94) Le chapitre 19 se trouve dans notre manuscrit aux fol. 137v à 141v. En voici le titre (fol. 137v 6-8):

القول في أنّ النصرانيّة هو دين الله وشريعته القديمة مع خلقة الإنسان الأوّل

(95) L'expression *dabba al-nās* est surprenante, le verbe *dabba* s'utilisant normalement pour les animaux; on l'emploie également pour une personne qui se traîne sur les mains et sur les pieds. Si on lisait اتأدّب (forme dialectale pour *ta'addaba*), en liant les deux mots اتا et دب, la phrase serait incomplète; elle se traduirait: «en sorte que, quand les gens appartenant à toutes les nations seraient éduqués, . . .».

(96) Expression typiquement coranique pour dire «la vraie religion». Voir par exemple Coran 3/15: «La religion véritable aux yeux de Dieu, c'est l'Islam» (traduction Denise MASSON) إنّ الدين عند الله الإسلام . Cf. Coran 3/83, 24/2, 110/2, etc.

2. Commentaire

La question qui se pose ici est de savoir à partir de quelle date l'auteur calcule ces 825 ans. Le contexte semble donner une réponse claire à la question: il s'agit de la date de l'Incarnation, comme cela est indiqué dans la première phrase rapportée par nous (*iḏā ǧā'ahum mutannis*[an]), qu'on pensait correspondre à l'année zéro.

D'ailleurs, s'il s'agissait d'une autre date, par exemple celle de la crucifixion (supposée en l'année 33), nous n'arriverions qu'à l'année 858 (33 + 825), ce qui ne s'accorderait pas davantage avec les «800 ans et plus» après la destruction du temple, du chapitre 21.

En outre, on ne peut supposer ici que la date indiquée ait été modifiée par le copiste. Car la date de 825 ne correspondrait à rien pour Iṣṭāfanā, qui écrit en 877. On se demandera peut-être pourquoi le copiste n'a pas adapté la date de 825, comme il avait adapté celle de 870. Nous nous permettons d'avancer une hypothèse: il est possible que Stéphane n'ait pas su interpréter l'expression «depuis l'abolition du judaïsme» ([97]).

Il est donc clair d'après ce chapitre que la Somme a été rédigée en l'année 825. Cette date, à la différence de la précédent («800 ans et plus») est précise. Tant qu'à faire, l'auteur aurait pu aussi bien écrire «824», s'il l'avait voulu. C'est donc qu'il entend bien définir une année précise et non pas fournir un «chiffre rond». Cette conclusion s'impose quelle que soit l'interprétation que l'on donne à la date du chapitre 21.

CONCLUSIONS

En terminant cette étude, nous voudrions rassembler ici les points plus importants qui s'en dégagent.

1. En ce qui concerne les **manuscrits**, nous en connaissons six anciens (9e-13e siècle), tous sinaïtiques. Il n'est pas exclu qu'ils aient

([97]) Dans ce cas, il lui était difficile, sinon impossible, de retourner en arrière, pour re-corriger sa «correction» et rendre cohérents les deux passages.

tous pour modèle (direct ou indirect) le manuscrit de Londres de 877. Ce point devra être approfondi.

2. Quant au **manuscrit de Londres** lui-même, nous avons pu préciser certains points concernant le copiste Iṣṭāfanā b. Ḥakam al-Ramlī: son nom d'abord, ses tics et habitudes graphiques ensuite. Nous avons surtout établi avec certitude que ce manuscrit n'est pas autographe, mais qu'il est copié sur un autre écrit également en caractères coufiques portant peu de points.

3. Au sujet de la *Somme*, outre l'inventaire des manuscrits et de leur contenu, nous avons précisé le titre exact de l'ouvrage et en avons publié quelques extraits. Nous avons aussi écarté l'hypothèse selon laquelle Iṣṭāfanā serait l'auteur de l'ouvrage.

4. Quant à la date de rédaction de la *Somme*, nous avons abouti à une double conclusion: D'une part, la date fournie par le ch. 21 («plus de 800 ans après la destruction du temple de Jérusalem») correspond parfaitement à la date de transcription du manuscrit de Londres (= 877) et est une adaptation faite par notre copiste qui, en bon palestinien, n'ignorait pas la date de la destruction du temple de Jérusalem. D'autre part, la date fournie par le ch. 22 («825 ans après l'abolition du judaïsme») correspond à la vraie date de rédaction de notre encyclopédie théologique, et notre copiste s'est trouvé ici embarrassé pour adapter cette date.

Notre ouvrage a donc été composé en l'an 825 de notre ère.

APPENDICE:

NOTE SUR DEUX CARACTÉRISTIQUES GRAPHIQUES DU MANUSCRIT DE LONDRES

Nous voudrions examiner plus attentivement, dans cette note, deux phénomènes graphiques (certains diraient orthographiques) du manuscrit de Londres, le *British Library Or. 4950*. Il s'agit du traitement de deux couples de lettres: ى/ي et ه/ة . Comment notre copiste les emploie-t-il? A-t-il un critère de distinction de ces deux paires, et si oui lequel?

Ces questions, si minimes soient-elles, ne sont pas sans importance, non seulement pour l'interprétation de notre manuscrit, mais encore pour celle d'autres textes. Nous sommes convaincu que de semblables études, poursuivies plus systématiquement, nous aideraient à mettre au point une méthode vraiment scientifique d'édition critique de ce genre de textes.

A. Traitement de Ī et Ā en finale

En étudiant le nom de notre copiste(98), nous avons affirmé qu'il ne semblait faire aucune distinction entre l'*alif maqṣūrah* (ى) et le *I* long (ي). Nous voudrions approfondir ici ce point. Car, en théorie, le *yā'* sans points correspond à un *A* long, tandis qu'avec deux points il correspond à un *I* long.

1. Traitement des mots terminés en Ā

Examinons tout d'abord les mots qui devraient être transcrits *sans* points. Nous nous limiterons à deux exemples, choisis parce qu'ils sont particulièrement fréquents et qu'ils représentent en même temps deux genres de *A* longs bien distincts: la préposition *'alā* (علي) = sur, et le nom *al-'Adrā* (العذرى pour العذراء) = la Vierge [Marie].

La préposition *'alā* est transcrite de deux manières différentes, dans *la même page*. Ainsi, au folio 86 verso, elle est écrite deux fois sans points (lignes 3 et 17) et deux fois avec les deux points (lignes 5 et 17). De même, au folio 53 verso, elle apparaît deux fois sans points (lignes 3 et 7) et une fois avec les deux points (ligne 16). Et encore, au folio 54 recto, elle apparaît quatre fois sans points (lignes 2, 9, 16 et 20), contre une fois avec points (ligne 7). Au total donc, pour ces trois pages examinées, *'alā* apparaît 8 fois sans points (على) comme cela devrait être, contre 4 fois avec points(علي). On peut en conclure que notre copiste a tendance à écrire *'alā* avec un *alif maqṣūrah*, mais que ce n'est qu'une tendance et qu'il ne semble pas connaître la distinction graphique entre les deux signes.

Le nom *al-'Adrā'* n'est *jamais* transcrit dans notre manuscrit avec un *alif mamdūdah* (العذراء), mais toujours avec un *yā'* (العذرى), pointé ou non pointé. Ainsi, au folio 87 recto, le mot est-il écrit une fois avec deux points (ligne 10) et une fois sans points (ligne 17). Ailleurs, nous l'avons rencontré une fois avec deux points (fol. 32v 10) et trois fois sans points (fol. 26r 1; 36v 10; 36v 10). Au total donc, sur six occurences relevées, nous l'avons rencontré 4 fois sans points comme cela devrait être, contre deux fois avec points. Ici encore, on découvre une tendance (qui correspond à l'usage devenu normatif), en même temps qu'une certaine indifférence à ce phénomène graphique.

2. Traitement des mots terminés en Ī

L'examen des mots qui devraient être transcrits avec les deux points, ceux terminés en *I*, conduit à la même conclusion, à savoir que le copiste ne semble pas connaître cette distinction. Voici quelques exemples empruntés à des mots fréquemment rencontrés.

La préposition *fī* (في) est presque toujours transcrite *sans* les deux points, contrairement à la norme. C'est le cas en particulier des trois emplois

(98) Voir la section I C 1, p. 361-362.

du folio 86 verso (aux lignes 7, 12 et 16), des quatre emplois du folio 87 recto (lignes 9, 13, 13 et 13), de l'unique emploi du folio 121 recto (ligne 21). Cependant, ce n'est pas non plus une «anti-règle», mais seulement une tendance; en effet, dans le colophon du folio 197 verso, la préposition y apparaît deux fois sans points (lignes 7 et 14) et une fois avec les points (ligne 8). Au total, sur onze emplois repérés, dix fois le mot est écrit sans points, contre une seule fois avec points. La tendance est ici très marquée, mais elle va dans le sens contraire à la norme.

Le pronom *allaḏī* s'écrit équivalemment avec ou sans points dans notre manuscrit. Ainsi, l'avons-nous rencontré 7 fois avec points(99) et 5 fois sans points(100). Inversement, le féminin *allatī* nous est apparu une fois avec les deux points (fol. 121v 6) et trois fois sans points(101). Au total donc, sur 16 occurences, 8 étaient avec points et 8 sans points.

La conclusion est donc que les mots terminés en *ī* s'écrivent équivalemment, dans notre manuscrit, avec ou sans points. Bien plus, dans le cas de la préposition *fī*, la tendance qui se manifeste est contraire à la règle habituelle.

3. Conclusion

De ce petit sondage, limité mais précis, se dégage une conclusion claire: pour notre copiste, les deux points sous le *yā'* n'ont pas de signification spéciale, ils ne sont pas pertinents. On ne peut même pas dire que sa tendance aille toujours dans le sens de ce qui deviendra l'usage.

Bien plus, nous avons vu que le copiste a transcrit trois fois son propre nom, Iṣṭāfanā, dans trois colophons: la première fois (fol. 197 verso) avec un *yā'* pointé (ي); la seconde fois (fol. 237 recto) avec un *yā'* non pointé (ى); et la troisième fois (*Sinaï arabe 72*, fol. 118 verso) avec un *alif mamdūdah* (ا). On ne pouvait mieux exprimer le caractère interchangeable et arbitraire de ces trois graphies, pour notre copiste.

Ce phénomène n'est nullement isolé. Il se rencontre à toutes les époques, et dans des manuscrits de provenance diverse. Peut-être est-il utile de rappeler que, de nos jours, en Egypte, l'idée même d'une distinction possible entre un ى et un ي n'effleure pas la pensée de qui écrit.

B. Traitement du *Hā'* et du *Tā' marbūṭah*

Le problème est ici beaucoup plus simple. En effet, notre copiste ne connaît *aucune distinction* entre *Hā'* (ه) et *Tā' marbūṭah* (ة), à la fin des mots. Pour lui, le *Tā' marbūṭah* ne porte *jamais* de points, que le mot soit à l'état absolu ou qu'il soit à l'état construit. Dans ce dernier cas, le *Tā'* se

(99) *British Library Or. 4950*, fol. 53v 3, 53v 4, 53v 7, 54r 2, 120r 14, 120v 3, 137v 13.

(100) *Ibidem*, fol. 120r 12, 120r 16, 120r 19, 120v 6, 137v 15.

(101) *Ibidem*, fol. 23v 2, 86v 21, 121r 7.

prononce normalement; mais la graphie de notre copiste n'indique pas cette différence.

De même que le ى et le ي ne représentaient pas de différence réelle pour notre copiste, ainsi et plus encore le ه et le ة n'en représentent aucune. Cela ne signifie évidemment pas qu'il prononçait les deux de la même manière. Cela signifie seulement que la distinction *graphique* n'est pas pertinente pour lui.

1. Texte du chapitre 3, à titre de modèle

Plutôt qu'un discours nécessairement abstrait, nous nous contenterons de reproduire ici une page tirée du chapitre troisième de la *Somme*, sur la Trinité. Elle illustrera ce que nous avons affirmé plus haut([102]):

قال الله له : « قل لهم : أهيا شر أهيا » · ولو علم موسى
أنّه يكتفي باسم الله ، إذن لما سأل الله أن ينسب له
نفسه · فليس الاسم غايه المعرفه بالشيء · وذلك أنّ مَن
دعا اسم النار ، وجحد ضوءها وحرارتها وشعاعها ، لم يعرف
النار · فكذلك مَن دعا اسم الله ، وجحد أُبوّته وبنوّته وروحه ،
كان ما يدعوا مجهولاً ، وهو خارج من النصرانيّه ، الذي
باسم الأب والابن وروح القُدس كان دخوله فيها ·

فالأبوّه والبنوّه والروح جوهريّه الله الحيّ ، الذي لا
فصل ([103]) فيه ولا تجزّؤا ولا تركيب ، ولا له مُبتدأ ولا
مُنتها · لا يزداد ولا ينتقص ، عامّ في كلّ شيء ، وهو
حيث ليس شيء · بلا غايه ، ولا نهايه · ذوا أشخاص
ثلثه ، سويّه بجوهرها ، وبكلّما الجوهر فيه (23v) [...] ([104])
بوحدانيّته ، وبكلّما هو فيه للثلثه أشخاص ، التي هي الأبوّه
والبنوّه والروح ، بالسويّه ·

•

أبوّه لم تزل بنوّتها مولود منها ، بمنزله كلمه

([102]) *Ibidem*, fol. 23r 10 à 23v 10. Nous soulignons d'un trait les mots ayant un ه à l'état absolu, et de deux traits ceux ayant un ه à l'état construit.

([103]) Ms. فضل : erreur évidente. *Faṣl* est au contraire parallèle à *taǧazzu'*.

([104]) Ici se trouve un mot illisible sur ma photographie. Peut-être est-ce

الإنسان المولوده مع العقل مع وجود العقل · وبنوّه لم
تزل أبوّتها لها والد ، بمنزله عقل الإنسان الوالد للكلمه
مع كينونه العقل · والروح الطاهر مع الأبوّه والبنوّه في
الأزليّه ، بالسويّه ، بمنزله روح المخلوق من العقل والكلمه
اللذان لا يعدمان الروح ولا الروح يعدمهما ·

فالعقل والكلمه والروح جوهريّه اللّه الحيّ ·

Traduction:

«Dieu dit à Moïse: «Dis-leur: *Ehyeh ašer ehyeh*»([105]). Or, si Moïse avait su qu'il pouvait se contenter du nom de Dieu, alors il n'aurait pas demandé à Dieu de se présenter lui-même. Le nom n'est donc pas le sommet de la connaissance d'une chose. En effet, celui qui invoque le nom du feu, tout en niant sa clarté, sa chaleur et son rayonnement, ne connaît pas le feu. Et de même, celui qui invoque le nom de Dieu, tout en niant sa paternité, sa filiation et son esprit, invoque ce qui [lui] est inconnu, et est étranger au christianisme, puisque c'est au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint qu'il y est entré.

«En effet, la paternité, la filiation et l'esprit sont la substantialité du Dieu vivant, en qui il n'y a ni séparation ni division ni composition, qui n'a ni commencement ni fin, qui n'augmente ni ne diminue, qui est diffus en toutes choses et qui est là où il n'y a aucune chose, qui est sans terme ni fin, qui est [composé] de trois personnes, égales par leur substance et par tout ce qui se rattache à la substance, uniques (?) par l'unicité de la substance et par tout ce qui se rattache aux trois personnes, qui sont la paternité, la filiation et l'esprit, à égalité.

«[C'est] une paternité, dont la filiation ne cesse de naître d'elle, à la manière de la parole de l'homme qui est née de l'intellect et [qui existe] avec l'existence de l'intellect. Une filiation dont la paternité ne cesse de l'engendrer, à la manière de l'intellect de l'homme qui engendre la parole avec le fait d'être (*kaynūnah*) de l'intellect. Et l'Esprit pur, qui est avec la paternité et la filiation dans l'éternité, à égalité, à la manière de l'esprit de ce qui est créé de l'intellect et de la parole qui n'annihilent pas l'esprit et que l'esprit n'annihile pas.

«Ainsi donc, l'intellect, la parole et l'esprit sont la substantialité du Dieu vivant».

2. Ambiguïté de cette graphie

A la différence du cas précédent (la non distinction entre ى et ي), le fait de ne pas distinguer graphiquement entre H (ه) et T (ة) en finale entraîne parfois des ambiguïtés et suscite des doutes. Cela est surtout vrai quand nous avons un infinitif (*maṣdar*) de la forme simple (du type *fa'l*

([105]) Cf. Exode 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה.

notamment), suivi du pronom complément *-hu*. Assez souvent, le mot qui en résulte est un substantif.

Ainsi trouvons-nous par exemple deux fois(106) les deux mots suivants: خلقه الخليقه. Ils peuvent se lire: soit *ḫalquh al-ḫalīqah* = l'action de Dieu de créer l'univers; soit *ḫilqat al-ḫalīqah* = la forme extérieure de l'univers. Dans le cas concret, il est assez clair que la bonne lecture est première, comme l'avait vu aussi le P. Louis Ma'lūf(107). D'autres fois, les deux lectures sont également possibles(108).

Mais voici un autre passage(109) nettement plus ambigu:

كذلك استدللنا ، ببعثه المسيح ربّنا من بين الموتا ، على
بعثه الناس كلّهم · ومَثَلُ غلبه الشيطان واستنقاذ رعيّته من
يديه ، مَثَلُ رجلٍ كانت له غنم ···

Nous le lisons avec trois H: *bi-ba'ṯih, 'alā ba'ṯih*, et *ġalbih*. La traduction serait:

«Ainsi avons-nous la preuve, grâce au fait que [Dieu] a ressuscité le Christ notre Seigneur d'entre les morts, qu'il ressuscitera tous les hommes. Et il en va du fait qu'il ait vaincu Satan et sauvé son troupeau d'entre ses mains, comme d'un homme qui avait des brebis, ...».

En revanche, le P. Louis Ma'lūf a lu les mêmes trois mots avec un *Tā' marbūṭah*(110), ce qui modifie le sens.

C. Conclusions et réflexions sur la méthode d'édition

A partir de cette enquête, d'autant plus précise et minutieuse qu'elle couvrait un champ limité, nous pouvons tirer quelques conclusions et réflexions.

1. La première est que la distinction entre ى et ي d'une part, ه et ة

(106) *British Library Or. 4950*, fol. 29r 21 - 29r 1: ومن إكرامه
إيّانا أيضًا تسبُّقه بخلقه (29v) الخليقه لخلق آدم أبونا (sic)
«Un autre des signes de sa faveur à notre égard, c'est le fait d'avoir créé la création avant de créer Adam notre père». La même idée se retrouve une dizaine de pages plus loin, aux fol. 34v 21 - 35r 1: ومن هدايته للإنسان
أيضا ومعرفته به ، خلقه (35r) الخليقه في بدي الأمر ·
«Un autre des signes de sa guidance et de sa connaissance de l'homme, c'est le fait d'avoir créé la créature tout au début».

(107) Cf. Ma'lūf (*supra*, note 1), p. 1014, ligne 10. La deuxième texte a été omis par Ma'lūf p. 1019, comme nous l'avions signalé à la note 1.

(108) Voir par exemple le titre du chapitre 19, à l'Appendice II, p. 000: مع خلقه الإنسان الأوّل

(109) *British Library Or. 4950*, fol. 34v 7-10.

(110) Ma'lūf (*supra*, note 1), p. 1019, lignes 10-11.

d'autre part, n'a pas de sens pour notre copiste. Quand il écrit *'alā* ou *'Aḏrā* avec un *yā'* pointé, *fī, allaḏī* ou *allatī* sans points, ou quand il ne met pas les deux points sur le *tā' marbūṭah*, notre copiste ne commet aucune erreur. Pour lui, ces phonèmes distincts s'écrivent avec les mêmes caractères. Tout comme les copistes des manuscrits anciens, quand ils ne distinguaient pas graphiquement entre Ṣ et Ḍ, Ṭ et Ẓ, ' et Ġ, R et Z, D et Ḏ, ou pis encore entre B, Y, N, T et Ṯ. ne commettaient aucune erreur. On peut seulement regretter l'ambiguïté et *l'imperfection de cette graphie*: leur «outil graphique» n'est pas encore au point.

2. De cette première constatation découle un principe d'édition. De même qu'il serait inconcevable d'éditer les manuscrits anciens sans y suppléer les points manquants, quitte à signaler (toujours ou seulement en cas de doute, selon les manuscrits) la graphie du manuscrit, ainsi serait-il inconcevable d'éditer un texte comme le nôtre sans supprimer ou suppléer les points, selon les cas. L'éditeur est tenu de pallier l'imperfection graphique du copiste, qu'il aura dûment exposée dans l'introduction.

3. C'est seulement grâce à une connaissance plus approfondie de ces deux phénomènes que nous avons pu aboutir à la conclusion précédente concernant la méthode d'édition. Une connaissance plus superficielle du manuscrit aurait probablement conduit l'éditeur à reproduire le texte du manuscrit tel quel, et lui aurait donné l'impression de faire une édition plus «scientifique». En réalité, c'est le contraire qui est vrai. Le motif en est que, une fois reconnue l'imperfection de «l'outil graphique» dont dispose le copiste, il appartient à l'éditeur d'exprimer *ce qu'a voulu écrire le copiste* avec cet outil imparfait dont il disposait.

4. Partant de cette dernière constatation, nous pouvons étendre la question à d'autres aspects graphiques, orthographiques ou grammaticaux de notre texte. Ceci vaut en particulier pour les *hamzah*, les *maddah*, les *šaddah* et le *tanwīn*, qui sont absolument absents de notre manuscrit. L'étude approfondie de chacun des phénomènes de notre manuscrit s'impose, pour arriver à une méthode scientifique d'édition critique. Dès lors que ces phénomènes ont été reconnus, établis et exposés dans l'introduction, il convient de restituer ce que le copiste *ne pouvait pas exprimer*. La reproduction pure et simple du manuscrit, loin d'être une édition plus critique on plus scientifique, est au contraire, dans bien des cas, une édition moins critiquement élaborée([111]).

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma.

Khalil SAMIR S.J.

([111]) C'est pour le motif exposé ici que nous avons systématiquement ajouté, dans l'édition des textes contenus dans cette étude, les *hamzah, šaddah, maddah* et *tanwīn*. Au contraire, en ce qui concerne la *ḍammah* souvent écrite dans note manuscrit, n'ayant pas entrepris l'étude de ce phénomène pour en déterminer avec précision l'usage fait par notre copiste, nous avons préféré provisoirement n'indiquer que les *ḍammah* du copiste lui-même.

OCP 51 (1985) 388-407

Fonti domenicane su Juraj Križanić

Gli ultimi anni della vita tormentata di Juraj Križanic(1) rimanevano fino ad oggi oscuri per la carenza di fonti(2). Dell'ultimo periodo della sua vita, detto a ragione postmoscovita o domenicano, conoscevamo due lettere che Križanić, divenuto domenicano, scrisse alla Congregazione de propaganda fide, tutte due in data 10 marzo 1682, da Vilna. Una era indirizzata al Segretario della Congregazione, Edoardo Cibo e la seconda ai cardinali membri della Congregazione di Propaganda.

Nelle due lettere, pubblicate da S. A. BELOKUROV(3), Križanić scrive della difficile situazione che si è venuta a creare per lui nell'Ordine domenicano. Cita in extenso documenti che riguardano il suo caso. Designa chi lo fa soffrire, indicandolo indirettamente attraverso la carica ricoperta, senza farne esplicitamente il nome.

Negli Atti della Propaganda la vicenda si conclude con la formula, «Rescriptum domino Secretario cum Patre Generali» cioè lasciando al Segretario di Propaganda, Cibo, di trattare del caso Križanić con il Generale dei Domenicani, Monroy.

Seguendo questa pista, già nel 1961, quando preparavo la tesi dottorale alla Università Gregoriana, sull'ecclesiologia di Križanić, avevo intrapreso delle ricerche nell'Archivio Generale dell'ordine dei Predicatori a S. Sabina, Roma. Scoprii di fatto dei documenti spet-

(1) Juraj Križanić in croato, Crisanius in latino, Crisanio in italiano.

(2) Bibliografia su Juraj Križanić: A. Lj. GOLJDBERG — I. GOLUB, *Bibliography*, in *Juraj Križanić Russophile and Ecumenic Visionary.* A Symposium Edited by Thomas EEKMAN and Ante KADIĆ, The Hague-Paris 1976. Slavistic Printings and Reprintings edited by C. H. van SCHOONEVELD, Indiana University 292, 329-352; I. GOLUB, *Bibliografija o Jurju Križaniću od 1974 do 1979, Historijski zbornik* 31-32 (Zagreb 1978-1979) 325-329.

(3) S. A. BELOKUROV, *Jurij Križanić v Rossii,* (Po novym dokumentam). Izdanie Imperatorskago Obščestva Istorii i Drevnostej Rossijskih pri Moskovskom Univerzitete, Moskva 1902.

tanti Križanić, ma non ebbi la possibilità di portare a termine la ricerca. Soltanto molto dopo, trovandomi ad insegnare al Pontificio Istituto Orientale durante l'anno accademico 1983-1984, ho avuto tempo e modo di ultimare quella indagine.

Prima di tutto ho esaminato il Registro delle lettere inviate dal Generale dell'ordine, Antonio Monroy([4]). Esso porta la segnatura IV, 160, mentre la vecchia segnatura, ancora leggibile sul dorso del codice è: *Monroy, Registrum H: 1677-1680.* Il codice ha 336 pagine in folio. È scritto da varie mani. Contiene copie delle lettere ufficiali del Generale dell'Ordine Antonio Monroy, tali quali furono spedite, omettendo di solito le formule conclusive più o meno stereotipe. Nel Registro si trovano le copie di due lettere a Križanić, la prima del 9 maggio 1682 (Fonti: n. 4) e la seconda del 24 luglio 1683 (Fonti: n. 13). Vi sono pure due lettere su Križanić, ambedue indirizzate al P. Ambrogio Skopowski O.P., Varsavia. Una è del 17 aprile 1683 (Fonti: n. 7) e l'altra del 17 luglio 1683 (Fonti: n. 11).

Nel Registro si trovano pure lettere a persone o su persone che esercitarono una parte importante nei confronti del Križanić. Quattro lettere sono indirizzate a Michele Woyniłowicz (Fonti: nn. 1,2,3,8). Tre, pur essendo inviate ad altri, trattano di costui (Fonti: nn. 6,9,12) che, durante il suo provincialato e dopo, fu causa di sofferenze al Križanić.

Siccome giovano alla conoscenza dell'ambiente e delle persone con le quali Križanić ebbe a fare durante i suoi ultimi anni, pubblico anche le lettere riguardanti la situazione della Provincia religiosa di cui Križanić era membro e quelle che ne illustrano il contesto e i rapporti umani. Križanić ha pure scritto una relazione sulla provincia lituana dei Domenicani. Il testo non ne fu mai ritrovato. Tuttavia, grazie ai documenti del generalato Monroy, si può in qualche modo ricostruire il contesto domenicano nel quale Križanić si trovò a vivere.

Le lettere del Monroy (Fonti: 1-13) sono piene di umanità, particolareggiate, aliene dal formalismo, penetranti al fondo dei problemi, coraggiose e prudenti allo stesso tempo. Non a caso nell'elogio

([4]) Paul PIERLING ha trovato nel Registro due lettere indirizzate a Križanić, ma non le ha pubblicate (P. PIERLING, *Novoe o Jurie Križaniče, Russkaja Starina,* t. 5 (1901) p. 382. Io le pubblico insieme ad altre che, pur non essendo indirizzate a Križanić, lo riguardano in qualche modo.

funebre di lui, tenuto dal suo successore nel generalato Antonio Cloche, si esalta la virtù e la prudenza del Monroy. Pubblichiamo pure il testo di tale elogio funebre che si conserva nell'Arch. Gen. O. P., con segnatura V, 2, senza paginazione (Fonti: n. 16).

Sempre a proposito del Generale dell'Ordine Monroy, abbiamo, evidentemente ricercato le lettere speditegli dal Križanić alle quali lo stesso Monroy fa riscontro in due lettere a lui (Fonti: 4 e 13). Purtroppo le ricerche fatte a Roma, nell'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, non hanno avuto successo. L'archivista, il Padre G. Esposito O.P., mi ha fatto però osservare che i Generali dei Domenicani di allora, alla scadenza del loro generalato, conservavano come patrimonio privato le lettere di ufficio a loro spedite mentre erano in carica. In base a questa considerazione, ho voluto seguire il successivo itinerario biografico del Monroy dopo il suo generalato. E siccome egli, al termine di quell'incarico, fu nominato arcivescovo di Santiago de Compostela, mi sono recato a Santiago per cercarvi il suo carteggio privato.

In realtà, il passaggio di Antonio de Monroy ha lasciato a Santiago vistose tracce. Nella cappella Pilar, della cattedrale, cappella costruita dallo stesso Monroy, si legge il suo epitaffio: «Antonius Monroy Mexicanus Cuius ingenium facundum, magna humilitate, humilitate magnitudinem, prudentiam, equitatem, misericordiam, magnificentiam Roma depraedicat, ore Compostellae.».

Anche l'organo della cattedrale, «il più bello di Spagna», fu costruito grazie al mecenatismo di Monroy. (Križanić stesso propose una volta la costruzione di un organo, come ci ricorda un altro vescovo spagnolo famoso, Juan Caramuel).

Tutta l'ornamentazione barocca accanto alla statua di San Giacomo e l'antipendio d'argento all'altare del santo si devono pure a Monroy.

In realtà, di questo vescovo dalla benemerita memoria, si conservano, nell'*Archivio de la Santa Iglesia Catedral de Santiago,* lettere riguardanti la sua attività come vescovo compostellano, ma non il suo carteggio privato. Per consolarmi della delusione, l'archivista di detto archivio, Monsignor José Diaz Fernandez, mi ha gentilmente ottenuto il permesso di fare ulteriori ricerche presso le Suore Domenicane di Belvis, Santiago. Così, precisamente nell'*Archivio del Monasterio de las Dominicas de Santa Maria del Belvis, Santiago,* ho trovato un codice manoscritto in folio, rilegato in pergamena, recante nella prima pagina la scritta, «Antonio de Monroy Indianus». Esso

contiene appunto lettere inviate al Monroy, cioè del suo personale carteggio. Non c'è paginazione continua, ma le lettere sono numerate a matita, da mano più recente. Ce ne sono 165. Seguono più o meno l'ordine cronologico, dal periodo in cui Monroy era ancora in Messico, fino agli anni in cui fu arcivescovo di Compostella. Vi si trovano lettere di regnanti, (per esempio, di Luigi XIV° e di Leopoldo I°), di statisti come il Colbert, di cardinali e di altri personaggi illustri(5).

Purtroppo, le lettere che Križanić scrisse a Monroy non ci sono. Questo carteggio di Antonio Monroy è dunque selettivo. Forse la scelta fu fatta dallo stesso Monroy che, in tal caso, avrebbe escluso dalla raccolta le lettere di un certo fra Agostino, che scriveva dalla lontana Polonia. Oppure la scelta fu fatta da un altro, per il quale Križanić era un illustre ignoto.

Ho dunque trovato a Santiago il carteggio che cercavo di Monroy, ma senza lettere di Križanić. Il risultato è negativo, ma, come diceva lo storico ungherese Ferenc Galla, un risultato negativo messo in evidenza diventa positivo. Suor Maria del Carmin Barral Bourio, incaricata dell'archivio delle Domenicane di Belvis, asserisce non esserci niente altro di Monroy.

Antonio de Monroy e Yjar fu probabilmente uno dei più grandi e dei più amati vescovi di Santiago(6).

Secondo Mons. Diaz Fernandez, archivista della cattedrale di Santiago, rientrava nella personalità del Monroy il lasciare che i problemi si moltiplicassero, nella ferma speranza che il tempo ne risol-

(5) Molte lettere indirizzate a Monroy da personaggi famosi sono state pubblicate da R. HERNANDEZ, O.P., *El cartulario del arzobispo dominico compostelano Antonio de Monroy (1715), Archivum Fratrum Praedicatorum* 46 (1976) 115-179; 48 (1978) 209-274.

(6) Elenchiamo alcuni dati bibliografici su Monroy: Fr. Secundino MARTIN O.P., *Fr. Antonio de Monroy e Yjar, mexicano nacido en la Cividad de Santiago de Quaréntaro, Maestro General de la Orden de Santo Domingo y Arzobispo de Santiago de Compostela,* Ensayo biografico por Fr. S. M. de la misma Orden dominicana, Editorial Jus., México 1968; Cristobal Bernardo PLAZA Y JAÉN, *De la Cronica de la Real y Pontificia Universidad de México,* México 1931; Fray José SARABIA Y LAZANA, *Anales de la Sagrada Religion de Santo Domingo,* t. II, Madrid 1709; Teresa RIOS MIRAMONTES, *Monroy, (Fra Antonio de)* in *Gran Enciclopedia Gallega,* t. XXI, Santiago 1974, 170-171; ID., *El mecenazgo del arzobispo Monroy. Un capitulo del barroco compostelano,* Santiago 1980; Aureliano PARDO VILLAR, *Los Domínicos en Santiago,* Santiago de Compostela 1953, 243-245.

vesse la maggior parte. Forse, anche in questo caso, Monroy affidò al tempo la soluzione dei problemi di Križanić.

Ho cercato pure nell'Archivio Generale dei Domenicani eventuali allusioni alla morte di Križanić. A questo proposito ho constatato che la copia manoscritta di *Acta Capituli provincialis Poloniae O. P. die 22 aprilis A. D. 1684 celebrati*, conservata nell'Arch. Gen. O. P. (Series XIII, 87065) non menziona il Križanić tra i defunti degli anni 1681-1684 (Fonti: n. 16). Ma il P. Fabiano MADURA, storico domenicano polacco, che ringrazio vivamente, mi ha fatto osservare che la copia a stampa dello stesso documento, che si trova nella Biblioteca Universitaria di Varsavia (4g. 17. nr. 42) inserisce tra i defunti del periodo anche «fra Augustinus Dalmata» che potrebbe essere Juraj Augustin Križanić (Fonti: n. 15).

Per quanto riguarda i membri dell'ordine in funzione direttiva, con i quali Križanić aveva rapporti di subordinazione, la mia ricerca nello Arch. Gen. O. P. ha avuto successo. In un Codice in quarto, del 1706, comprendente 83 facciate con numerazione progressiva e intitolato, *Litua (Provincia Lithuaniae S. Angeli Custodis O. P.)*, ho trovato le loro biografie inedite, redatte dal contemporaneo Gabriele Smiotanski (Fonti: n. 17, II, III, V, VI). Lo stesso codice contiene elementi di storia della provincia cui Križanić appartenne (Fonti: nn. 17, I, IV) e dei conventi (Fonti: n. 17, VII, VIII, IX).

In base dunque alle due lettere di Križanić a Propaganda, pubblicate da BELOKUROV, e alle fonti dell'Arch. Gen. O. P., possiamo fare una certa luce sugli ultimi anni di vita di Juraj Križanić. Cercheremo dimostrarlo prossimamente su questa rivista, servendoci soprattutto dei documenti che qui pubblichiamo.

Tuškanac 21 Ivan GOLUB
41000 Zagreb

FONTI

Salvo la fonte n. 15, tutte le altre, finora inedite, son conservate nello stesso archivio che indichiamo in abbreviazione AGOP (=Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, Sanctae Sabinae, Romae). Per scrupolo, forse eccessivo, rispettiamo la grafia originale dell'*u* semivocalico (es. *uoluptate* invece di voluptate). Il nostro segno (...) indica che omettiamo alcune singole parole del manoscritto, le quali non interessano direttamente il nostro tema; mentre il segno (---) indica che ne omettiamo, per lo stesso motivo, intere frasi.

Per rendere più agevole la consultazione dei documenti, qui editi per la prima volta, li suddividiamo in paragrafi numerati.

Abbiamo pure premesso a ciascun testo alcune parole in italiano, che ne caratterizzano il genere letterario, l'autore, il destinatario e la data. Benché nei manoscritti la persona e il luogo cui la lettera è destinata vengano espressi di solito al margine del foglio, per chiarezza noi li abbiamo collocati in capo ad ogni documento, al centro della pagina.

1

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 24 settembre 1678, da Roma, a Michele Woyniłowicz, provinciale di Lituania., (AGOP: IV, 160, p. 29).

1. Approbatio Actuum Capituli Prouincialis Vilnensis.

Cum particulari uoluptate legimus acta Capituli uestri Vilnae 25 Junij celebrati, in quibus Vestra Reverentia cum suo definitorio, serio prudenterque ea statuit, quae desideraremus in Prouincia Vestra efficaciter executioni demandata nonnulla tantum aduertenda, alia adiungenda pauca explicanda annotare duximus [...]

2. [a]Patri Magistro fratri Michaeli Woynilowicz[a].

Non sine speciali animi nostri dolore ex parte Patris generalis Societatis nobis flebiliter repraesentatum est Paternitatem Vestram, et Patres Vilnenses, non solum uim intulisse bonis dictae Societatis, sed insuper baculo grauiter uulnerasse unum coadiutorem eiusdem, prout ex annexa copia scripti authentici in curia Episcopali Vilnensi protocollati colligere poterit. Paternitas Vestra quamprimum nos sincere informet quid de accusatione illa sit, et suam fratrumque suorum famam bonam tueatur, nam licet scrutinium eorum nondum aduenerit, etiam si adueniret eo usque confirmationem differemus quousque

---

[a] alia manu, in margine

plenam, et rectam de dicto facto habebimus informationem. Interim etc. Romae 24. Septembris 1678.

2

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 28 Settembre 1680, da Roma, a Michele Woyniłowicz, provinciale di Lituania. (IV, 160, p. 152).

1. Patri Prouinciali Lithuaniae

[...] Non sine rubore et dolore simul intelleximus relatu fide dignissimo, in Prouincia Vestra quam vt pote longo viarum spatio dissitam, ab omni naeuo immunem testatur, passim fratres discolos vagos et ebrios esse, in Saecularium graue Scandalum et Religionis nostrae sicut et bonorum Religiosorum summum dedecus. profecto sicut nil sensibilius poterat nobis ex ordine obuenire, sic eo nil certius conquerentis personae celsissimae qualitates efficiunt.

2. Vade praesentium tenore Paternitas Vestra in Christi visceribus obtestamur ac sub Diuini iudicis interminatione iniungimus, quod quam primum illorum ausus temerarios satagat compescere, istorum autem scandalosam intemperatiam et impudentiam seuerissime castigare, vt horum punitione sanxiatur disciplina, nisi velit coram videre tantorum excessuum ab alto remedium in suae famae praeiudicium. interim valeat. Nostrum et Sociorum ad aram memor. Romae 28 Septembris 1680.

3

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 25 Gennaio 1681, da Roma, a Michele Woyniłowicz, provinciale di Lituania. (AGOP: IV, 160, p. 172).

1. Patri Magistro Prouinciali Lithuaniae

Semper nouis quaerelis Paternitatem Vestram non leuiter arguentibus, de relaxata regulari disciplina de noxia cum saecularibus familiaritate, in visitandis Suae Provinciae Conuentibus vel inertia vel contemptu oneramur, vt non sine ratione eo maiorem animi dolorem sentiamus, quo in hoc Prouincialatus sui triennio coacti fuimus saepius Paternitatem Vestram ad meliora sanioraque consilia hortari et parum vel nil fructus messuimus; quod prodest in Ecclesiae materialis sumptuosa reformatione versari si interim Dei templa neglectui habeantur, et Ordinis Obseruantia in dies deterioratur? quid iuuat Saecularium et Magnatum animos sibi deuincere, si vti nobis significatur talia ad maiorem ambitionem viam sternunt?

2. quaeso tandem aliquando ingenium operamque suam in substantialibus quae ordinis nostri decori, Prouinciae suae paci, imprimis consulunt applicet procuretque vt habeat successorem munere Prouincialatus dignum partium studio seposito. [...] Valeat etc. Romae 25. Ianuarij 1681.

4

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 9 Maggio 1682, da Roma, a Juraj Augustin Križanić. (AGOP: IV, 160, p. 248).

1. Patri Fratri Augustino Crisian

Reuerendae Paternitati Vestrae, ex Mandato Sacrae Congregationis de Propaganda fide mittimus licentiam praesentium tenore veniendi ad Vrbem et eandem Sacram Congregationem de statu Moschouiticae missionis serio informandi.

2. Reuerentia Vestra Angelo Raphaele Comite tam prolixum et permolestum iter aggrediatur. Nam nos Reuerendam Paternitatem Vestram Sancti Patris Nostri Dominici et Nostram benedictionem peramanter impertientes, omnium ad quos per viam contigerit declinare commendamus charitatiuae hospitalitati.

Romae 9 Maii 1682.

5

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 9 Maggio 1682, da Roma, a Giovanni III Sobieski, re di Polonia. (AGOP: IV, 160, p. 247).

1. Potentissimo Poloniae Regi Ioanni 3.

Benignissimas Maiestatis Vestrae litteras Iauorouichi de 18 Martii datas bene recepi quae me de rectissima Maiestatis Vestrae Intentione faciunt certiorem. Certe nunquam habui in votis quam Congregationi nostrae Sancti Ludovici Bertrandi validissima Maiestatis Vestrae protectione honoratae quietem restituere, aliquorum discolorum Religiosi iugi impatientium malitia turbatam.

2. Hodie Patri Fratri Ambrosio Skopowsky Vicario memoratae Congregationis scribo, ut ipse me de suis subditis, et de necessariis pro stabilienda regulari Obseruantia serio informet, hac ratione sciam quomodo internis ausibus ire obuiam, et externos motus reprimere:

3. Interim Maiestas Vestra dignetur Regios suos fauores et Congregationi dictae, et toti Ordini continuare: Nam ego cum omnibus meis non deero D.O.M. interpellare ut Maiestatem Vestram diu incolumem et florentem seruet, cumuletque victoriis uti opto et Voueo. Romae 9 Maii 1682.

6

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 9 Gennaio 1683, da Roma, a Ambrogio Skopowski, vicario generale della Congregazione di San Ludovico Bertrandi. (AGOP: IV, 160, p. 321-322)

1. Patri Magistro Vicario Generali Ambrosio Skopowsky

[...] Paternitas Vestra nouerit in Prouincia Nostra Lithuaniae nil frugis

vel boni pro Obseruantia sperandum, quam nos sensim suauiter nempe et fortiter introductam volebamus, usque dum temerarii ausus quibus suamque denique Prouinciam ne moratam verterit Pater Magister Frater Michael Woynilowicz reprimantur. Mille modis utens, hic enim aliquos opprimit, ibi Religioso viro extruso Canonice inhabilis [p. 322] Prioratum occupat, hic denique secreta Ordinis revelando extraneis continua etiam Nostrarum Litterarum interceptione Illustrissimum Dominum Episcopum cum Nostris tamquam aduersariis collidit.

2. Hactenus Suauitate et criminum omnium condonatione egimus, post minas intentauimus, est ipse eo obstinatior in locorum distantia et Magnatum tutela fretus, maiora in Legum Nostrarum exterminium audet, quasi ipsi glorianti se primum Prouinciae Patrem, bis exprouincialem, toties Priorem et Definitorem (sed quibus artibus?) omne quod liberet liceret.

3. Modo optatissimum tempus est ut Paternitas Vestra Reginae Estheris et Iosephi exemplo succurrat, ac cum omni Prudentia et circumspectione suggerat Suae Maiestati similes turbatores Pacis Protectionem non mereri sed potius ad reddendum altissimo uota sua constringendos: sic faciat itaque et modo meliori sibi bene uiso, vel per Regias Litteras, vel aliter procuret Patrem Magistrum Woyniłowicz intimatum Maiestati Suae et Regni Magnatibus merito displicere quod ipse omnem Religiosam Pacem et quietem in Conuentu Nostro Vilnensi et alibi turbet.

4. Videbimus num haec Romae possit aliqualiter sine magno processuum et exauthorizationum strepitu intra rectae rationis et Statutorum limites coerceri. Harum tenorem secreto sibi soli seruet et valeat. Romae 9 Ianuarii 1683.

7

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 17 Aprile 1683, da Roma, a Ambrogio Skopowski, vicario generale della Congregazione di San Ludovico Bertrandi. (AGOP: IV, 160, p. 346).

1. Eidem[b]

Admodum Reverende Pater Vicarie Salutem. Postquam 10. huius responderamus suis 3. Martij ad nos datis, superuenerunt aliae suae de 10. Martij, in quibus petit sibi concedi duos ex Prouincia Russiae. Mittimus ergo pro ambobus Patentes, hic acclusas, quas Paternitas Vestra modo quo poterit commodiori ad ipsos destinabit. Clausula ista patentibus inserta (petita tui Admodum Reuerendi Patris Magistri Prouincialis benedictione) solum ob debitum eidem Prouinciali respectum fuit apposita, unde sufficiet ipsis petita licet non obtenta illius benedictio, si forse eam aegre daturus esset. Procuret autem P. Vestra ut sine illius offendiculo (quantum fieri possit) hae Patentes suum effectum sortiantur.

---

[b] *id est: Patri Fratri Ambrosio Skopowski Vicario generali Congregationis Sancti Ludovici Bertrandi*

2. Hac occasione simul accludimus cuiusdam Fratris Alberti Iagaunski litteras modo receptas, quae ubi et quando ad nos data fuerint non exprimunt. Videtur ille fugisse ex Vestra Congregatione, pro qua ipsum rite professum supponimus, unde nec eum Prouinciae Poloniae (: ut petit) affiliabimus, nec licentiam dabimus huc veniendi. Satis apparet ex praefatis ipsius litteris, quam exiguum habeat spiritum Religionis.

3. Missionarius Apostolicus Pater Frater Augustinus Crisanius, qui ex Moscouia redux ad Vos tantisper Sese recepit, modeste nobis exponit Suam necessitatem veniendi Romam, asserens eandem esse mentem Serenissimi Regis; Paternitas Vestra desuper agat cum Illustrissimo Domino Nuncio Apostolico, praehabitoque istius consensu dictum Patrem Fratrem Augustinum expediat, ut cum Vestris Patentibus seu litteris Obedientialibus opportuno tempore ad nos Romam veniat; libenter ipsum hic videbimus.

4. In suis nuperis de 3. Martij petebat quoque Paternitas Vestra sibi insinuari, quidnam illud fuerit quod ab ea postulabamus in nostris de 9. Ianuarij, siquidem hae (: ut scribit) ad manus suas non peruenerant. Itaque punctum illud hic de Registro litterarum nostrarum extractum seorsim his includimus. Valeat etc. Romae 17. Aprilis 1683.

8

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 19 Giugno 1683, da Roma, a Michele Woyniłowicz a Vilna. (AGOP: IV, 160, p. 351-352)

1. Patri Magistro fratri Michaeli Woyniłowicz Vilnam.

Reuerende Pater Magister Salutem, et Studium pacis, at sincerum. Occurrimus vestris V. Maij ad nos e Warsauia datis, in quibus reperimus schedam hoc titulo insignitam: Copia litterarum Warsauiae diuulgatarum Comitiorum tempore etc. Agnouimus fragmentum esse cuiusdam nostrae Epistolae ad alium scriptae Warsauiam 9ª die Januarij. Scimus eandem peruenisse illuc sed non ad manus illius cui inscripta fuerat, quomodo ergo illa incidit in vngues Paternitatis Vestrae? an quia intercepit? iam pridem apud nos, et Praedecessores nostros de hoc infami crimine accusata fuit persona Vestra nec desunt indicia. Quis igitur fragmentum illud excripsit, quis diuulgauit, nisi frequens litterarum nostrarum auceps, et effractor? Attamen sciat, in illo fragmento nil esse dissonum a mente nostra, ideoque illud 17. Aprilis iterauimus, eiusque serium effectum expectamus, donec redeunte ad nos Patre Magistro Winans (quem proximo autumno hic rursus adfuturum opinamur) commodius deliberemus de Commissario Visitatore ad vos destinando, non quem Paternitas Vestra nominatim suggerit, sed qui videbitur minus partialis.

2. In eadem acclusa schedula vestra legimus fragmentum aliud ex epistola Socij nostri Patris Magistri Winans vtique similiter intercepta, sed neque in illo notamus quidquam vel ab aequitate, vel a nostro conceptu alienum; Taxat illum Paternitas Vestra de antiquo rancore, de commotione Prouinciae etc. Sed nos longe melius illum nouimus, vtinam Paternitas Vestra tot pro sua innocentia haberet irreuocata testimonia quot nos habemus de illo viro

iustissimi zeli experimenta. Non solet ille exagitare Prouincias sed Prouinciarum turbatores.

3. An vero Paternitas Vestra aeque vt ille sit rixarum inimica, nimis apparet ex nostris Archiuijs, et Registris, nam quod tandem genus hominum a vestris altercationibus vsquam fuit immune? non Seculares, non Praelati, non Regulares, tum nostri tum alterius Ordinis, non fratres, aut suae, aut alienae Prouinciae, et nihilominus vellet persuasum nobis se esse pacificae indolis: quaerat homines qui id credant. De reliquo nos remittimus ad ea quae Paternitati Vestrae sub datis 13. et 27. Martij rescripsimus.

4. Incipiat vel tandem misereri Animae suae, consideret periculum conscientiae suae, ac salutis, meminerit censurarum quas toties quoties sibi accumulant quicumque suorum superiorum litteras violant, aut intercipiunt qualem hic modo tolleramus ex Prouincia vestra Collegialem, Fratrem Ioannem Oborski qui iam deprehensus in tali flagitio videtur huc secum attulisse quae illuc didicit ab alijs parum scrupulosis, [p. 352] Iuuenis: mire audaculus, aegre tractabilis, multumque cerebrosus, vnde fortassis erit ultimus quem ex Prouincia Vestra admittet in suum Collegium Conuentus Mineruitanus. Valeat, nostraeque Paternae correptionis humilius adquiescat. Romae 19 Iunij 1683.

9

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 10 Luglio 1683, da Roma, a fra Marino Miednicki a Vilna. (AGOP: IV, 160, p. 354).

1. Patri Magistro Regenti Fratri Marino Miednicki Vilnam.

Non fuit missa[c].

Admodum Reverende Pater Magister Regens. Salutem et perfectam conualescentiam. Suas e Vilna 21 Maij ad nos datas tandem hoc mense recepimus de fida manu vtinam et hae meae responsiuae similiter illic rapacitatem noti iam aucupi euadant.

2. Placet nobis quod Paternitas Vestra priuilegium suae a Vilnensi Conuentu inamouibilitatis pridem sibi per nos concessum receperit, illud harum serie denuo paterne ratificamus.

3. Miramur quod modernus Vester Prouincialis Patrem Magistrum Woyniłowicz permittat in sua Prouincia tam libere dominari, cum sciat hoc a mente nostra tam esse alienum. Si ille e Warsauia Vilnam scripsit, quod ipsum instituerimus Priorem Poporcensem, nos e contra nec meminimus talis institutionis, nec illa hic in Registro inuenitur. Audiemus desuper Socium nostrum P. M. Winans quando is proximo (vt speramus) Autumno huc redierit ex Visitatione Prouinciarum vtriusque Germaniae, ad quam ipsum 4. Aprilis hinc expediuimus. Cum eodem tunc deliberabimus opportune de ido-

---

[c] litterae deletae

neo aliquo Visitatore ad Vestram quoque Prouinciam ex vicinia destinando, qui de singulis inde ad nos hactenus relatis pressius super faciem loci inquirat.

4. Interea si Paternitas Vestra tam integra sit vel paulatim redierit valetudo vt suae ibidem Regentiae laboribus par sit, officium illud prosequatur, sin minus debimus ei successorem quem nobis Paternitas Vestra modo in suis vltimis nominatim suggessit, confidimus enim in vestra sinceritate quae dudum hic nota est. Valeat, nostri ac sociorum deuote memor ad Aram. Romae 10. Julij 1683.

10

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 17 Luglio 1683, da Roma, a Giovanni III Sobieski, re di Polonia. (AGOP: IV, 160, p. 354-355)

1. Regi Poloniae.

Serenissime ac Potentissime Rex D. D. Colendissime. Ad Maiestatis Vestrae nouissimas de. 9. Junij responderem simplicius absque prologo nisi me alio me prius raperet impetus letitiae ob recenter natum stirpi suae Regali Principem filiolum. Hinc igitur ante omnia mihi ambabus quasi manibus ansam ausumque arripio festinissime gratulandi Maiestati Vestrae, ac simul benedicendi Altissimo pro tantae felicitatis [p. 355] aestimabili beneficio, quod ita opportune propitia manus Domini in haec tempora procellosa reseruarat, comuni solatio trepidantis Reipublicae Christianae. Hoc Regiae Domus incrementum nouusque surculus esto prosperum omen, et securum pignus Victricium Palmarum quas (ut fideles vniuersi confidimus) propediem reportabit Maiestas Vestra ex hostili tumentium Barbarorum. Hoc precamur, hoc votis omnibus apprecamur quotquot nunc plaudimus ad illius Regiae Prolis Cunabula velut Europae toti auspicatissima.

2. Vtique meus hic prologus careret epilogo si gaudium meum explicare totum praesumerem, itaque transeundum ad id quod litterae Maiestatis vestrae a me exspectant. Breuiter at reuerenter dico, nouellae S. Ludovici Bertandi Congregationi vndequaque firmiter stabiliendae, et quantum opus est muniendae vt numquam defui sic numquam me defuturum polliceor, nec mei in Officio successores manum subtrahent, nisi prius (quod absit) omnem Religioni, et obseruantiae debitum amorem exuerint. Stat illa, stabitque solide non minus quam similes alibi Congregationes nostri Ordinis; fouebitur, promouebitur, custodietur non solum vt in seipsa perennet, sed etiam vt ex ea paulatim in finitimas Prouincias exactior Disciplina propagetur. Vnicus hic noster est scopus, quem vel maxime sub tanti Regis singulari ac pientissima tutela speramus nos assecuturos.

3. Interim Regem Regum exorare non desinam, vt Maiestatem Vestram cum Serenissima Regina, et Suauissimis Prolibus diutissime ad firmamentum inclytae suae Coronae sospitet incolumem, et Victoriosam. Maiestatis Vestrae Throno. Humillimus acclinis.

Romae 17 Julij 1683.

11

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 17 Luglio 1683, da Roma, a Ambrosio Skopowski, Vicario generale della Congregazione di San Ludovico Bertrandi (AGOP: IV, 160, p. 355).

1. Patri Fratri Ambrosio Skopowski Vicario Generali Congregationis Sancti Ludovici Bertrandi

Admodum Reuerende Pater Vicarie. Salutem. Accludimus his nostris ad Serenissimum Regem sat longas responsiuas, quas ei Paternitas Vestra aut porriget; aut si forte iam armatus prodierit in Campum transmittet.

2. In vestris 9. Iunii ad nos datis exactiorem de Patri fratri Augustino Chissenio informationem recepimus, vnde et libenter adquiescimus prudenti iudicio Illustrissimi Domini Nuncij Apostolici nempe satius fore quod senex ille Religiosus omisso Romano itinere domi remaneat, nisi alia noua iussione huc fuerit euocatus.

3. Quoad tres illos recentius e Lithuaniae Prouincia ad Congregationem Vestram fugitiuos, exponit nobis ipsorum Prouincialis quod rebus nonnullis e Seijnensi Conuentu secum nequiter ablatis clam discesserint, ideoque petit illatum reparari damnum, ipsosque tam ad reditum quam ad restitutionem adigi. Omnino igitur ad suos vnde venerunt sunt remittendi ut imputatum crimen vel luant, vel diluant, nec enim debet Congregatio Vestra furum esse receptaculum. Illi quidem initio suae ad nos epistolae audacter commemorant quod a nobis delata ipsis fuerit haec transeundi permissio, sed nihil eiusmodi in nostris hic Registris vsque modo potuit inueniri quin potius reperitur paena excomunicationis, et carceris aduersus omnes e Lithuania ad vos fuga temeraria sub quocumque praetextu discessuros. Nec illi has paenas ignorarunt, cum certo constet easdem per totam illam Prouinciam fuisse pubblicatas: Vnde supponimus reuera ipsos haec incurrisse censuram. Valeat cum suis Paternitas Vestra, et nos vna cum Socijs Deo commendet. Romae 17 Iulii 1683.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae Consocius in Domino Frater.

12

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 17 Luglio 1683, da Roma, a Raffaele Politalski, provinciale di Lituania. (AGOP: IV, 160, p. 356).

1. Patri Magistro Prouinciali fratri Raphaeli Politalski.

Admodum Reuerende Pater Magister Prouincialis. Salutem. Binas suas hac vice simul recepimus vnas siquidem e Vilna de 8 Maij, alteras uero sine data loci vel temporis. (...).

2. Denique scribit Paternitas Vestra adigendum fore in desperationem si

declararetur non esse Prior Poporcensis[d]. Ergone tanta est hominis ambitio vt nisi praesit desperet? Sane clamitant ubique Iura, Ambitiosum esse repellendum. Nihilominus in fauorem solius publicae quietis harum serie condenscendimus ac Paternitati Vestrae quantum in nobis est permittimus quod amodo relaxet illam suspensionem, qua scribit se interea tantisper ab ineunda possessione dicti Prioratus electum P. Woynilouicz suspendisse.

3. Praestabat quod ille cederet vltro suae praetensioni ex tot capitibus merito suspectae, et controuersae, sed quis ab homine tam dominandi auido quam assueto humilitatem exspectet? nonnulla interdum ad duritiam cordis concedi solent. Interim cum Paternitas Vestra desuper suam nobis obpignorat conscientiam, in ea pro nunc adquiescemus. Valeat cum suis, nostri ac Sociorum ad Aram non immemor. Romae 17 Julij 1683.

13

Lettera di Antonio Monroy, generale dell'Ordine dei Predicatori. 24 Luglio 1683, da Roma, a Juraj Augustin Križanić a Varsavia. (AGOP: IV, 160, p. 356).

1. Reuerendo fratri Augustino Crisanio Warsauiae.

Reuerende Pater Salutem. De manu ignota recepimus suas, e Warsauia ad nos 15 Iunij prolixe datas, legimus in illis complures rationes ob quas Reuerentia Vestra existimat valde necessarium quod personaliter ipsamet compareat Romae, varias datura notitias tum Sacrae Congregationi circa negotia Missionis, tum nobis circa disciplinam suae natiuae Prouinciae etc.

2. Suo pondere ac ordine singulas considerauimus, nec egre ijsdem quantum in nobis est condescenderemus, nisi et nostro et plurium sano (vt credimus) arbitratu alia commodior satisque tuta superesset via qua finis in plerisque praetensus valeat obtineri. Nam quid impedit, quo minus huc per vices interpolatas mittantur in scriptis omnia quae vel Sacrae Congregationi vel nobis Reuerentia Vestra putat esse scitu necessaria?

3. Et vt nihil attingamus de sumptu longissimi itineris, certe breuiori compendio, et multo minori impendio eiuscemodi scripturae, Libri, relationes, animaduersiones rerum Moscouitarum, arcana documenta, quaestiones, et si quid aliud ad rem facit successiue huc poterunt adferri per Ordinarios Litterarum Veredos maxime si illic in obsequium S. Congregationis Illustrissimus Dominus Nuncius Apostolicus manum dignabitur adiutricem apponere prout facturum non temere conijcimus — si operae — pretium fore iudicauerit, vt sic opus non sit, mandato nostro Reuerentiam Vestram hac sua aetate Roman vsque accersere, tamque laborioso, vasto, et sumptuoso itinere fatigare, praesertim hoc tempore aerumnoso, et vndequaque periculis pleno, dum ubique confinia quae transeunda forent sub Turcarum, ac Tartarorum vicinis excursionibus patent, ac pavent. Itaque Reuerentia Vestra suum huc veniendi desiderium tantisper seponendo, potius alieno quam proprio iudicio aequanimiter adquiescat, et bene Valeat. Romae 24 Iulij 1683.

---

[d] *id est: P. F. Michael Woyniłowicz*

14

Atto ufficiale di morte dei Domenicani del convento di Varsavia, defunti tra il capitolo del 1681 e il capitolo del 1684 (AGOP. Series XIII, 87065 Prouincia Poloniae a. 1684).

1. Acta Capituli Prouincialis Provinciae Poloniae Ordinis Praedicatorum Siradiae in Conuentu S. Stanislai Episcopi et Martyris Die 22. Aprilis Anno Domini 1684. celebrati. (---).

2. Fratres defuncti post Capitulum Lublinense in Anno 1681. celebratum. (---) Ex Conuentu Varsouiensi.

R.P.L.f. Marcellianus Goralewicz
P.f. Petrus Siderowicz
P.f. Vincentius Wirowskij
P.f. Candidus Pelczijnskij
f. Ludovicus Conuersus
f. Franciscus Conuersus

15

Atto ufficiale di morte di P. F. Augustinus Dalmata, del convento di Varsavia. (Biblioteca Universytecka w Warszawie: 4g. 17. 6. nr. 42).

1. ACTA /capitvli provincialis/ Prouinciae Poloniae Ordinis/ Praedicatoruym./ S I R A D I A E / In Conuentu S. Stanislai Episcopi et M. die 22. / Aprilis, Anno Domini, 1684. celebrati. (---)

2. Fratres defuncti post Capitulum Lubliense in Anno 1681. celebratum. (---) De Conuentu Varsouiensi.

P. Fr. Petrus Siderowic.
P. F. Augustinus Dalmata.
P. Fr. Vincentius Wirowski.
R. P. L. Fr. Marcellianus Goralewicz.
P. Fr. Candidus Pelczynski.
Fr. Ludouicus Conuersus.
Fr. Franciscus Conuersus.

16

Discorso funebre, tenuto da Antonio Cloche, generale dell'Ordine dei Predicatori, sul suo predecessore nel generalato, Antonio Monroy, morto il 7 Novembre 1715 arcivescovo di Santiago di Compostella. (AGOP: V, 11, s.p.).

1. Quam incertae, et instabiles fluant res humanae, quam lubrica, et anceps sit earum conditio, heu nimium! intelligimus ex tristi, acerboque nuntio,

quo Illustrissimum et Reverendissimum Dominum *Antonium de Monroy* Archiepiscopum Campostellanum, et Sacri Ordinis Praedicatorum Generalem Magistrum, Ecclesiae et Ordini nostro ereptum fuisse, maximo doloris nuper accepimus. (...) per novem annorum spatium Praefecturam gessit. Recolite, quae illius fuerit in ponderandis negotiis maturitas, in gerendis cautio et integritas, in conficiendis diligentia; in providendo, ne quid Religio detrimenti caperet, singularis prudentia; in promovenda observatione disciplinae regularis vigilantia. Vestris obversentur oculis illius pietas cum solida eruditione conjuncta, sincerus animi candor, sermonis ingenuitas, grata in moribus, in habitu, in cultu, in incessu insidens modestia ab omni fastu, pompaque ambitiosa abhorrens. His virtutibus ornatus fecunda omnium gratulatione Ordinem nostrum felicissime rexit, et ex umbraculis vitae Religiosae eductus, atque Archiepiscopali dignitate inauguratus, nihil de pristino cursu, quem in Ordine jugiter tenuerat, immutavit.

2. Erga Pauperes Parens adeo munificus fuit, ut sui oblitus, ac plane immemor, omnes suas opes in eorum sinum benigne, et liberaliter effunderet (---) Quo factum est, ut, obtenta a Summo Pontifice facultate, Pauperes ex asse suos haeredes moriens instituerit, nihilque aliis reliquerit, nisi summum sui desiderium, et heroicae beneficentiae memoriam.

3. Sic pius ille Antistes per triginta annos in Archiepiscopatu Campostellano, ab anno videlicet MDCLXXXV. usque ad an. MDCCXV (...) mortuus est ineunte anno aetatis suae LXXXIII. die VII. Novembris anni Aerae Christianae MDCCXV.

Fr. Antonius Cloche
Magister Generalis Ordinis.

17

Dal manoscritto «Provincia Lituaniae S. Angeli Custodis Ordinis Praedicatorum». (AGOP: XIII. 90520, f. 1, 21ᵛ, 22, 24, 27-32, 36, 50, 53).

I (f. 1)

Litua Militiae Angelico-Praedicatoriae, Per Lituaniam, Samogitiam Livoniamque clangentia, Seu Provincia Lituaniae S. Angeli Custodis Ordinis Praedicatorum per Magnum Ducatum Lituaniae, nec non Samogitiae Livoniaeque diffusa, quoad originem sui, initia, incrementum, fructus, priuilegia, Praesides, viros pietate, Episcopalibus infulis, praedicatione, Thomistica Sapientia, singulariumque donorum splendore illustres, Conuentus, Fundatores, annos fundationis, Ecclesias, earumque decorem, miraculosas imagines, et alia Conventus concernentia; fideliter ex ipsis originalibus descripta a R. P. Fr. Gabriele Smiotanski S. Theologiae Magistro eiusdem Prouinciae et Ordinis. Anno Domini 1706.

17, II (ff. 21ᵛ, 22ᵛ)

f. 21ᵛ 1. Prouinciales Prouinciae Lituaniae S. Angeli Custodis (---)
f. 22ᵛ A. R. P. Fr. Michael Woyniłowicz ex Priore Vilnensi et Baccalaureo

eiusdem Studij Generalis, electus fuit Anno 1667. die 13. Martij, hic dignissimus et meritissimus Pater, ruinatam per hostilitatem Moschouiticam fere totam Prouinciam hanc, restaurare caepit. Et quia ad exspirium Officij sui, aderat Capitulo Generali in quo elegit in Magistrum Ordinis Reuerendissimum Patrem Thomam de Rocaberti; prorogatum fuit ad annum eius Officium, authoritate eiusdem Capituli Generalis.

2. Anno 1671. die 13. Junij electus A. R. P. Mgr. Fr. Balthasar Omuchowicz et ad Officium hoc Prouincialis confirmatus.

3. Electus fuit Anno 1674. die 10 Junij in Conuentu Derecensi A. R. P. Fr. Raimundus Gałecki ex Priore Seynensi.

4. Duorum Prouincialium elapso integro Officio, post sexennium, secundo electus fuit A. R. P. Mgr. Fr. Michael Woyniłowicz Anno 1678 in Conuentu Vilnensi, ex Prioratu eiusdem Conuentus.

5. Anno 1681. A. R. P. Fr. Raphael Politalski ex Priore Vilnensi S. Spiritus, et nuper Studij Generalis eiusdem Conuentus et S. Theologiae Baccalaureo, electus Vilnae in Prouincialem. Huius finito triennali Officio, certis ex causis in Vicarium Generalem Prouinciae authoritate Reuerendissimi institutus fuit A. R. P. Mgr. Fr. Iustinus Gnoinski, Prior Vilnensis, qui hoc Officium integro anno administrauit.

6. Anno 1685. ex Vicario Generali, electus fuit et confirmatus in Prouincialem idem A. R. P. Fr. Iustinus, in Capitulo Vilnae celebrato.

7. Anno 1688. die tertia Julij in Capitulo Vilnensi, persoluto a duobus Prouincialibus Officio suo, post septennium, tertio tandem ad Prouincialatum assumptus per electionem A. R. P. Mgr. Fr. Michael Woyniłowicz, cum esset etiam tertio Prior Vilnensis, similiter seruatis debitis interstitijs, dum autem Regiminis sui secundum continuaret annum, fatis cessit.

17, III (ff. 24r, 27r-27v)

f. 24r Fratres qui in Lituania pie ex hac vita decesserunt

f. 27r 1. (---) A. R. P. Fr. Raymundus Gałecki S. Th: Mgr:, anno 1652 Ianuarij die 26. Religionem professus. Hic dum fungeretur Officio Regentis, et simul Vicarii Conuentus Vilnensis S. Spiritus; studijs licet esset intentus, non omittebat tamen ea quae spectant ad Officium Superioris, infirmos fratres saepius visitando (maligna enim febris acriter tunc grassabatur in Conuentu) eos consolando, ac sacramenta administrando; vnde et ipse non euasit contagium. Correptus igitur graui morbo, in ipso die Paschatis, Fratribus inuisentibus se dixit: ecce Fratres charissimi adhuc ista pessima febris Conuentum hunc non deseruit, ego forsan eam mea morte exstinguam. Ita et contigit; nam post eius obitum non amplius grassata est.

2. Itaque per aliquot dies cum extremo morbo hilari uultu colluctando, animam bene dispositam Deo reddidit feria sexta infra Octauam Paschatis post occasum solis, quae erat 7 Aprili anno 1679. Sequenti die tumulatus, Missam cantante in eius funere Illustrissimo et Reuerendissimo Domino Episcopo Malensi Decano Praelato Vilnensi et Suffraganeo Samogitiae Domino Benedicto Zuchorski; praesente etiam Episcopo Gratianopolitano Suffraganeo albae Russiae Archi-Diacono Vilnensi Domino Nicolao Słupski et alijs viris Illustribus.

3. Fertur alicui factam fuisse per somnium visionem, cum corpus eius extaret in feretro expositum de nocte, iuuenes aliquot cum facibus accensis astitisse eidem. Hic bonus Pater dulcem sui reliquit memoriam, omnibus amabilis contentus semper [f. 27v] ea tantum obiurgatione: Deus tibi parcat mi frater. Vultu semper hilari, si videbat aliquem nimium tristem, dicebat; si pro peccato tristaris, bene facis: sed confitere, age paenitentiam, et esto laetus.

4. Munia scholastica impleuit omnia; exinde Prior Vilnensis, postea Praedicatoris Ordinarij munus subijt, mox in Priorem Seynensem assumptus, ex eo in Prouincialem electus, interfuit in hoc officio existens electioni Reuerendissimi Patris Antonij de Monroy.

17, IV (f. 28r)

Fratres a Moschis Schismaticis occisi in Lituania

Irrumpentibus hostiliter Moschis in Magnum Ducatum Lituaniae, anno 1655, multos Fratres huius Prouinciae, eorum furor vario mortis genere crudeliter abripuit: horum nomina recensita in Actis Capituli Prouincialis, tempore hostilitatis in Conuentu Derecinensi celebrati anno 1658. hic quoque apponere libet.

17, V (ff. 28v, 31r-32r)

f. 28v Fratres illustres in Prouincia Lituaniae

f. 31r 1. (---) A. R. P. Fr. Michael Woyniłowicz S. Theologiae Magister. Is in puerili adhuc aetate, habitum Ordinis Praedicatorum ex voto parentum portauit. Ante adolescentiam Ordinem ingressus, trium annorum spatio nouitium egit. Ex parentibus nobilissimis ortus; a primordijs ingressus sui, studijs deditissimus Romae in Collegio sub doctissimo Patre Magistro Regente Fratre Vincentio Ferre, Baccalaureo vero Reverendissimo Patre S. Palatij Apostolici moderno Magistro Fratre Paulino de Bernardinis studuit. Redux ad Prouinciam, scholasticis officiis perfunctus, ad Prioratum Vilnensem euectus, ter ipsum, ter Prouincialis Officium, utrumque seruatis debitis interstitijs, gloriosissime administrauit.

2. Post Moschouiticam depopulationem, Prouinciam numero Fratrum auxit, instaurato Nouitiatu Vilnensi, pluribus subiectis dotauit, erectis Studijs in Prouincia, quibus et ipse praefuit in Officio Regentis constitutus. Interfuit electioni Reuerendissimi Patris Ioannis Thomae de Rocaberti, tanquam Prouincialis; et tanquam Definitor electioni Reverendissimi Patris Antonij de Monroy. Talentum familiaritatis cum magnatibus a Deo sibi collatum, non absque multorum inuidia, usque ad mortem [f. 31v] retinuit.

3. Fuit vir magnae activitatis, et in persuadendo efficax, in praedicando subtilis, proindeque concionator celeberrimus, magno cum applausu in varijs Eclesijs, imo et coram ipso Serenissimo Ioanne III praedicauit; in praeparando non segnis; in promouendis fundationibus dilegentissimus ac intentissimus.

4. Magnatum ope caeterorumque fidelium, ac recuperatis haereditatibus

aliquorum Fratrum, sumptuosam et amplissimam Vilnae intra nouennium Basilicam exstruxit, et dedicari curauit; necnon Nouitiatum, plus quam triginta cameris refertum, ibidem erexit, subtus vero Pharmacopolium commoditati infirmantium Fratrum opportunissimum.

5. Dum autem profectus fuisset Bohdanouiam ad tractandum de noua fundatione cum Illustrissimo Domino Petro Pac Capitaneo Generalissimo Ducatus Samogitiae, in ipso itinere morbo correptus, ad locum dum peruenit, lecto affixus, facta exomologesi, Sacraque Synaxi refectus, multa ad aedificationem saecularium profatus est; mox exhibita extrema unctione, quam omnino exegerat a praesentibus tribus Fratribus, demandauit faenum adferri, et in terra sterni, dein e lecto in faenum transiens, recubuit; haecque adiunxit: moriar ego in faeno, prout Christus pro me in eo nasci dignatus est. Ibi post horam, extremo spiritu colluctante cum morbo, per aliquod breue interstitium, quasi in exstasi factus, resumpto sensu ait. Credo in Deum, nunquid non sum Dominicanus? Meritis Christi Domini, Beatae Mariae Virginis, et Beati Dominici Patris mei, Gloria in excelsis cum Angelis cantabo; et sic placidissima morte quieuit in Domino.

6. Existimo praefatis verbis, eum exhortatum fuisse astantes Fratres, vt iuxta morem Ordinis [f. 32r] moriente Fratre et Patre suo, Symbolum Apostolicum recitarent: quod ipsi facere omiserant; his enim omnibus praesens aderam, huiusque meritissimi Patris ultimam confessionem exceperam (nam cum eodem Prouincialis tum officium agente, loco Secretarij Prouinciae ad praedictum locum accesseram) altero ministrante Viaticum et Sacramentum Extremae unctionis. Sicque dum florescere terra inciperet; hic vir immortali memoria dignissimus, defloruit; die nimirum 20 Aprilis S. Agneti de monte Politiano Patronae eiusdem Patris singularissimae sacra Anno 1690: aetatis suae 53. maturiori dignio aeuo. Plures conciones funebres, quas hic Pater praedicauit, typis mandatae sunt. Corpus eius Vilnam delatum, ibique tumulatum est.

17, VI (f. 32v)

1. A. R. P. Fr Raphael Politalski S. Theologiae Magister, nobilibus parentibus natus; ingressus Ordinem Praedicatorum, religiosis moribus et virtutibus, ipsos suos natales magis nobilitauit. Studijs primum in Prouincia, dein in Collegio Romano operam dedit. Regressus ad Prouinciam, Philosophiae cursu, ac Magisterio Studentium, vna cum Praedicatoris ordinarij munere (quod cum magno applausu exercuit) diligentissime persoluto: ad Prioratum Grodnensem, inde ad Vilnensem, et Baccalaureatum Studij assumptus, mox in Prouincialem electus est.

2. Fuit vir in praedicando facundus, et auditoribus gratus; ad conversationem cum saecularibus non adeo proclivis, religiosae obseruantiae uerus cultor, et zelosus promotor. Post prouincialis expletum officium; in Conuentu Seynensi, postea Derecinensi, tandem iterum Vilnensi, Priorem egit; inde altera vice in Prouincialem electus, dum secundo anno Officii sui, Prouinciae Conuentus uisitaret, maligna febri correptus, in Conuentu Rosienensi sacrosanctis Sacramentis munitus, obijt anno Domini 1694. diebus Septembris.

17, VII (ff. 35ʳ-36ʳ)

f. 35ʳ Conuentus Vilnensis S. Spiritus

f. 36ʳ 1. (---) Dum vero a Provincia Polona separata fuit Natio Lituaniae, et indistinctam Congregationem erecta; concessum est hic Conuentui Studium Generale ad normam et instar Studij Bononiensis, cum omnibus iuribus et Priuilegijs eiusdem; vnde in eo nunc praeter Regentem, Baccalaureum, Magistrum Studentium, et Lectorem Theologiae Moralis, tres pro Fratribus continuo legunt cursum Philosophiae Professores, vt ille singulis annis ab uno inchoetur, ab altero medietur, a tertio terminetur. His autem temporibus Fratres circiter centum ab anno 1666. continue aluntur.

2. Nouitiatus etiam qui antea sex tantum habebat cameras, cura A. R. P. Magistri F. Woyniłowicz Prouincialis, de novo est constructus, vt nunc pro pueris (vt vocant) Novitijs, quindecim cellas, et scholam; pro Professis iuuenibus totidem, et Scholam contineat.

3. Pharmacopea quoque omni genere medicamentorum ad maiorem infirmantium commoditatem instructa, sub eodem Novitiatu constituta est dexteritate praefati P. Magistri.

17, VIII (f. 50ᵛ)

Conuentus minor Vilnensis SS Apostolorum Philippi et vtriusque Iacobi

Extra muros Vrbis Vilnensis, ad fluuium Viliam, in loco Lukiszki nominato, iste Conuentus initia sumpsit Anno 1642.

17, IX (f. 53ʳ)

Conuentus Choroscensis SS. Ioannis Baptistae et Stephani Protomartyris

Oppidum Choroszcza in palatinatu Trocensi, eius autem Districtu Grodnensi constitutum, fuit haereditarium Illustrissimi Domini pro tunc Palatini Trocensis Stephani Nicolai Pac, qui postmodum Episcopus Vilnensis fuit. Hic magnus senator, ex singulari propensione in Ordinem, fundauit illi Conuentum et Ecclesiam in praenominato Oppido Anno 1654. die 2 Octobris.

OCP 51 (1985) 408-421

COMMENTARII BREVIORES

The Odes of Solomon, Man of Rest*

The *Odes of Solomon* were first published as a collection by J. R. Harris in 1909 from a manuscript he had procured some years before in the vicinity of the Tigris(1). The first publication gave rise to critical scholarship that has continued to the present day. Two phases of scholarship may be discerned, the first phase lasting from 1909 to the discovery of the Qumran scrolls (1947) and the acquisition of Papyrus Bodmer XI (1955-6). These writings encouraged new speculation which resulted in the second phase of critical enquiry.

Some questions of the earlier phase were not satisfactorily resolved, one of these being the use of the phrase "of Solomon" to designate authorship. This paper will be concerned with the origin of the pseudonym.

I. The title "of Solomon"

There is a broad spectrum of theories about the title "of Solomon". The simplest is suggested by Bruston (1911) and Loisy (1912). They believe that the Odes became the *Odes of Solomon* when appended to the *Psalms of Solomon*(2), a work generally considered to be of an earlier date, with which

(*) Paper presented at the Eighth Annual Conference of the Australian Association for the Study of Religions, 28 August-2 September, 1983, in Brisbane, Australia.

(1) This is manuscript H (*Ry* Syr 9). A second, older manuscript, N, was first recognised among the Syriac manuscripts in the British Museum by Burkitt in 1912. Prior to the discovery of manuscript H, the Odes were known principally from the five Gnostic quotations in *Pistis Sophia*, cf. Nag Hammadi Series IX, C. SCHMIDT (ed.) and V. MACDERMOT (transl. and notes), Leiden 1978. MacDermot has failed to recognise that the five quotations are entirely from the *Odes of Solomon* and not, as she suggests, from both the *Odes of Solomon* and the *Psalms of Solomon* (p. 804). Also, the ode which MacDermot refers to as Ode 19 is generally regarded as Ode 1, missing from both manuscript H and manuscript N. For a brief summary of this theory cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Montana 1977, pp. 1-4.

(2) Ch. BRUSTON *Les plus anciens cantiques chrétiens. Les Odes de Salomon, Revue de théologie et de philosophie*, 44 (1911) p. 495. A. LOISY, book review of J. LABOURT and P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des*

the Odes are associated in the ancient canonical lists of Nicephorus and Pseudo-Athanasius(3). Harris' manuscript too contained both works, and it would seem from the number sequence used there that the copyist regarded the two works as a unit(4).

Goguel (1911) and Gressmann (1913) suggest that Solomon is named as author because of his reputation as a poet in the Old Testament(5) (cf. I Reg. 4 : 32). Gressmann, and later Hamman (1957) point out that such a use of pseudonym (and of that particular pseudonym) would not be unusual given the milieu of the early second century C.E. in which the Odes are generally considered to have been written(6).

Leclercq (1936) notes that the name "Solomon" appears only in the superscription(7). He holds that, if the name were not there, the reader would not consciously make the link back to Solomon as the author(8).

In contrast to Leclercq, d'Alès (1911) and Batiffol (1911) consider the Odes to be an extension of the wisdom literature attributed to Solomon, especially the Song of Songs(9). D'Alès suggests the following links with Solomon:

> the priest (Ode 20 : 1-5)
> the king to whom God has given the sceptre of power (Ode 29 : 8-11)
> the just man of whom God himself is the crown (Ode 1) and who adheres to God with the love of a spouse (Ode 3); who has received circumcision of the heart and has repudiated vanity (Ode 11)(10).

---

environs de l'an 100-120, Paris 1911, in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 74 (1912) p. 344.

(3) Cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Montana 1977, p. 3.

(4) The first psalm follows directly after Ode 42 and is numbered as Ode (or psalm) 43.

(5) M. GOGUEL, *Les Odes de Salomon, Revue chrétienne*, 58 Ser. 4,1 (1911) p. 154. H. GRESSMANN, *Les Odes de Salomon, Revue de théologie et de philosophie*, 1 (1913) p. 195.

(6) A. HAMMAN, *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris 1957, p. 20.

(7) By "superscription", Leclercq could have meant only the indirect references to a title in *Pistis Sophia* (op. cit. pp. 114, 117, 132, 151, 157) or the titles used in the lists of Nicephorus and Pseudo-Athanasius. The one instance of an actual superscription (ΩΔΗ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ) is found preceding Ode 11 in Papyrus Bodmer XI, cf. M. TESTUZ, (ed.), *Papyrus Bodmer X-XII* Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève, 1959) pp. 46 (facsimile) and 50 (description of the facsimile superscription).

(8) H. LECLERCQ, *Odes de Salomon* in DACL, XII, 2 (1936) p. 1916.

(9) A. D'ALÈS, *Les Odes de Salomon, Études*, 129 (1911) p. 763. P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon, Revue biblique*, 8 (1911) pp. 35-39.

(10) A. d'ALÈS, *Les Odes de Salomon, Études*, 129 (1911) 763-764. It is unfortunate that d'Alès neglects to give the biblical references for the parallel statements about Solomon. One wonders, for example, where the image of God as the crown of Solomon is to be found. Cant. 3 : 11 mentions the crowning of Solomon on his wedding day but there is no clear link from this passage to the idea expressed in Ode 1.

When one considers the very general nature of this material, the links appear rather tenuous. So many scriptural passages, having no connection with the person of Solomon, could be suggested as pertinent to the same material from the Odes. There is not sufficient evidence in d'Alès' work to support an explicit reference to Solomon.

Finally, mention must be made of the contribution of the English scholar, Bernard. His basic thesis that the Odes are a collection of hymns, full of allusions to baptism, led to the following suggestion for the use of the pseudonym:

> "... it was perhaps not unnatural that the Odes of the Baptized, newly admitted to the Church, of which he was believed to have sung in mystic phrases in the Song of Songs... should be called after him. His authority over the demoniacal powers of evil was a Jewish belief that lingered long in Christendom, and it may even be that the virtue of 'Solomon's seal' was associated by Christian simplicity with that of the seal of baptism"(11).

Bernard himself admits that this is mere speculation and, of course, his speculations are dependent upon a thesis which has been strongly opposed by some scholars(12).

II. The "internal" titles

Apart from the superscription, one may find in the Odes what may be termed "internal" titles; that is, phrases within the text which could serve as a description of the collection. There are very simple titles: "his odes" (36 : 2; 40 : 3) and "odes of the Lord" (26 : 8); and there are three more descriptive titles:

"odes of your truth" (14 : 7)

ܙܡܝܪ̈ܬܐ ܕܫܪܪܟ

"odes of his rest" (26 : 3)

ܙܡܝܪ̈ܬܐ ܕܢܝܚܗ

"psalms of the coming of the Lord" (7 : 17)(13)

ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܡܐܬܝܬܗ ܕܡܪܝܐ

(11) J. H. Bernard, *The Odes of Solomon, Journal of Theological Studies* 12 (1910/11) p. 29.

(12) See especially the extensive criticism in A. Mingana, *Quelques mots sur les Odes de Salomon, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 16 (1915) pp. 178-184; *A Summary of Recent Criticism of 'The Odes of Solomon', Bulletin of the John Rylands Library*, 6 (1921/22) pp. 180-181.

(13) In every case the translation from the Odes is my own, using the editions of J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version*, Cambridge, 1909; second edition 1911; with A. Mingana, *The*

The latter title contains one of only two uses of the noun ܡܬܝܬܐ / ܡܐܬܝܬܐ in the Odes (cf. 6:17). This concept of "the coming of the Lord" finds one other explicit expression in Ode 37:3

"his word came to me"
ܡܠܬܗ ܐܬܬ ܠܘܬܝ

By comparison, the concepts of truth and rest permeate the Odes and are strongly linked. In many cases, where "rest" is used, the idea of truth may also be found in close connection.

> "And he went with me and gave me rest and did not let me fall into error;
> because he was and is the truth". (38:4)
> "And let your rest, Lord, remain with me; and the fruits of your love.
> Teach me the odes of your truth; that I might produce fruits by you". (14:6-7)(14)

Although the concept of truth is an important one for the Odes, for the purposes of this study it is of greater necessity to determine the importance of the concept of rest for the Odes.

III. The concept of rest in the Odes

The Syriac verb ܢܘܚ may be translated by "to rest, be at rest, stay quiet; to cease, be stayed, be assuaged". A broader range of meanings apart from "to rest", is provided by the Ethpeel ("to refresh oneself, to be pleased, to settle down, to press heavily"); the Pael ("to relieve, to give pleasure"); and the Aphel ("to refresh, to calm wrath, to serve")(15).

In the Odes there are two instances where the verb is used with the Lord as the subject:

> "and he rested from his works" (16:12) (This is the final phrase of a short creation narrative, vv. 10-12)
> ܘܐܬܬܢܝܚ ܗܘ ܡܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ
>
> "and he was pleased in the Son" (7:15)
> ܘܡܢܝܚ ܗܘܐ ܒܒܪܐ

Odes and Psalms of Solomon, vols. I and II, Manchester, London, New York 1916 and 1920; J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Montana 1977. Where there is discrepancy in the numbering of the verses in these editions, I have used the numbering as given in Charlesworth.

(14) Cf. also 11:3,12; 20:8-9; 25:10,12.

(15) J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford 1903, p. 331.

All other uses of the verb and nouns derived from it([16]) may be considered technical uses within the theological framework of the Odes. This may not be apparent at first with passages like 6:14 and 30:3 where the verb is generally translated by "to refresh"; but a definite technical use becomes clear when one is aware of the connection between living water, the action of praise, and the experience of rest (cf. 26:4, 12-13 and 30:1-2).

By comparison, ܫܠܡܐ ("peace") appears only six times in the Odes. In three instances (8:7; 9:6; 35:1), it is used in contrast to war imagery or words describing violence. Only in 11:3 and 36:8 can the word be considered to have a similar meaning to ܢܝܚܘܬܐ.

Within the Odes, rest is at once an attribute of the Lord and, for a human person, a state of being in union with the Lord([17]). Associated with this rest are life and immortality (3:8-9; 28:7); grace and kindness (20:9); peace (35:1); glorification and exaltation (36:3-6); and truth (38:4). Being in rest is not a passive state: it leads one to praise the Lord (14:8; 36:2), to produce spiritual fruits (11:12), and to bring spiritual relief to others seeking it (26:13).

It is difficult to define exactly the way in which the writer of the Odes perceives and describes rest. The plethora of associated terms and descriptions, and the subsequent problem of exact definition is similar to what may be found in Gnostic texts([18]).

In Ode 11, the odist acquires immortal rest along with grace, love, salvation, peace, knowledge, and so on. There is no indication that any one of these has priority in the spiritual order. Indeed it seems as if all are somehow interchangeable attributes of the same state of being.

In Ode 36:1, resting on the Spirit is the decisive moment leading to the ascent of the soul which ends in glorification. Rest, in Ode 37, is the result of prayer and subsequent union with the word([19]).

It is not clear if rest is to be considered as a gift from the Lord, or if it is something which one acquires for oneself. The uncertainty about this point may be demonstrated by a comparison of the following verses:

([16]) Cf. 3:5; 6:14; 11:12; 14:6; 20:8; 25:12; 26:3,10, 12; 28:3; 30:2,3.7; 35:1,6; 36:1; 37:4; 38:4.

([17]) At times there is a "spiritual marriage" type of image; e.g. 3:5; 11:2,12; 26:2-3; 14:6.

([18]) Cf. e.g. the descriptions of the Father in *The Tripartite Tractate*, I 51:1-57:8 in J.M. Robinson (Gen. Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, New York 1977, (hereafter abbreviated to NHL) pp. 55-58; and *The Three Steles of Seth*, VII 123:6-29 NHL p. 365.

([19]) That "rest" and the "fruits of my labours" are the same reality is clear from the parallel structure in 37:3b-4.

ܕܝܗܒ ܠܝ ܦܐܖ̈ܐ ܕܥܡܠܝ
ܘܝܗܒ ܠܝ ܢܝܚܐ ܒܛܝܒܘܬܗ ܕܡܪܝܐ

"which gave me the fruits of my labours
and gave me rest by the grace of the Lord".

"and from above he (the Lord) gave me incorruptible rest" (11 : 12)
"I had faith, on account of which I was also at rest because faithful is he in whom I had faith". (18 : 3)
"For it suffices to know and be at rest". (26 : 12)

The definite statement of Ode 11 is tempered by the rather Gnostic flavour of Ode 26 in which there is no indication that the Lord is the author of the knowledge which the odist has[20].

Rest is a characteristic of the Lord's paradise[21], a paradise in which one can live while living out one's earthly existence. While on the way to paradise via the way of truth, one is already saved by the love of the Lord (11 : 2-3)[22]. Even those odes which describe most explicitly the soul's ascent to the Most High (35, 36, 38) imply a kind of heavenly existence for the soul within an earthly context.

The opposite of rest in paradise is the experience of corruptibility in darkness which is reached by the way of error. This way is taught by the Corruptor / the Deceiver, and Error (33 : 2,7; 38 : 8-11). A radical dualism is clearly basic to the theological framework of the Odes. Existence on the earth is not a neutral position; one is either on the way to, and therefore within, paradise or darkness.

Although the Odes lack the developed cosmological or cosmogonic aspects common to many Gnostic writings[23], nevertheless the radical dualism found there is a basic concept of Gnostic systems[24]. A simple diagram may serve to illustrate the dualism of the Odes.

(20) The Lord is obviously the source of knowledge in Ode 12 : 13, but there is no mention in this Ode of the connection between rest and knowledge.

"Blessed are they who by means of him (the word)
have known everything,
and have known the Lord by his truth".

ܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܝܕܗ ܗܘܐ ܐܫܬܘܕܥܘ ܟܠ ܡܕܡ
ܘܝܕܥܘ ܠܡܪܝܐ ܒܫܪܪܗ

(21) ܫܡܝܐ ("heaven") is used only once in the Odes (16 : 11) in the context of the creation myth. Other terms used interchangeably with "paradise" are: "the Lord's land" (15 : 10; 11 : 21), "light" (11 : 19; 21 : 6), "kingdom" (22 : 12), "holy place" (4 : 1), "sanctuary" (4 : 2), "the new world" (33 : 12).

(22) Cf. P. Vielhauer *ΑΝΑΠΑΥCΙC* in *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen, Berlin 1964) pp. 281-299. Vielhauer, in his investigation of the Gnostic understanding of "rest" as a present state of soul of those still living on the earth says of the Odes: "Besonders eindrucksvoll sprechen die Oden Salomos von der Gegenwärtigkeit der Ruhe: deren Zukünftigkeit tritt fast ganz zurück". (p. 291); cf. the concept of "realized eschatology" as described by C. H. Dodd *The Apostolic Preaching and its Development*, London 1944, pp. 79-96.

(23) Cf. e.g. *Zostrianos*, VIII 127 : 15-128 : 4 in NHL, p. 392; *The Gospel of Mary* (BG 8502) especially 16 : 1-13 in NHL, p. 473; and *A Valentinian Exposition*, XI 22 : 1-39 : 39 in NHL, pp. 436-440.

(24) Cf. e.g. *The Paraphrase of Shem* (passim) in NHL, pp. 309-328; and *The*

MOST HIGH

HOLY SPIRIT

paradise SON

way of truth

way of error

darkness (DEATH, SHEOL)

THE CORRUPTOR

(= THE DECEIVER)

THE ERROR

There is no neutral ground here: only paradise above or darkness below (34 : 5; 21 : 6). In this "Weltanschauung" the present is of the utmost importance. Yet, although there is no development foreseen for paradise or darkness in an eschatological way, there is a future aspect to the life of the person who is in the way of truth: he must still contend with persecution in this world, and, although already saved (41 : 3-4), he must hope in the Lord in times of trouble (5 : 4, 10-15).

The person who loves the Son and is united to him is also thereby a son (3 : 7). Perhaps this is the underlying concept in those odes in which the "I" who speaks descends into the darkness and ascends into the light (= paradise) (22 : 1-10; 29 : 3-6). It is unclear if the one who speaks is the Lord Messiah or the person who has become a son or perhaps a combination of the two(25).

IV. The background of the concept of rest in the Odes

At least four levels of understanding of the concept of rest may be found in the Old Testament. There are the simple uses of "rest" (מנוחה) as corporal

---

Trimorphic Protennoia (passim) in NHL, pp. 461-470. In the latter work there are various levels of dualistic images: light and darkness, Eleleth and the Demon, the Aeons of Eleleth and the Aeons of the Demon, and the androgynous nature of Protennoia who is both Mother and Father.

(25) Cf. Ode 36 : 1-3 for the same uncertainty regarding the identification of the "son of God". Several scholars, the latest being D. E. Aune, have suggested that the answer to this uncertainty is to be found in the context of the prophetic speech in which the odist is engaged; cf. sections III ("The Odist's claims to divine inspiration") and V ("The Speeches of Christ") in D. E. Aune, *The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy, New Testament Studies*, 28 (1982) pp. 435-460.

inactivity after work (Jes.14 : 3) or as the time of peace after war (II Chr.14 : 7)(26).

Secondly there is the "rest" of the people of Israel which is directly related to their settlement in the land and the focusing of the cult in one central sanctuary (Dtn.12 : 9-11). This is a tangible rather than a spiritual rest where, as Robinson points out, מנוחה is almost a synonym for נחלה ("inheritance" = land)(27).

Yahweh himself is described as resting among his people. Zion is his resting-place (Ps.132 : 8). In I Chr.23 : 25 the "rest" of Yahweh and the "rest" of the people are combined:

> "For David said, 'The Lord, the God of Israel, has given rest to his people and he dwells in Jerusalem forever'".

The people of Israel rested on the sabbath in memory of the resting of Yahweh on the seventh day of creation(28). This rest was understood as more than cessation of work; it was a sign that Yahweh sanctifies his people (Ex.31 : 13). The land too shared in this rest every seventh year (Ex.23 : 10-11) and in the jubilee year (Lev.25 : 8-12).

Finally, in the wisdom literature, one finds an aesthetic aspect to rest. The disciple of wisdom is promised rest as a result of his search:

> "See with your eyes that I have laboured but little and have found for myself much rest". (Sir.51 : 27)

The concept of rest in the Odes incorporates this aesthetic aspect. Moreover, in the Odes, one is given the distinct impression that paradise is a definite locality, as is Zion, the resting-place of Yahweh.

The use of ἀναπαύω ("to rest") and ἀνάπαυσις ("rest") in the New Testament is infrequent. There are a variety of contexts: corporal rest (Mk.6 : 31; 14 : 41; Lk.12 : 19); peace of mind (I Kor.16 : 18; Phlm.20; II Kor.7 : 13); rest after death (Apk.14 : 13); and the resting of the Spirit of God upon perse-

(26) Cf. W. Brueggemann, *Weariness, Exile and Chaos (A Motif in Royal Theology), The Catholic Biblical Quarterly*, 34 : 1 (1972) p. 19. Brueggemann suggests that this aspect of rest is a characteristic of the kingly role. The king, like Yahweh who creates out of chaos, must bring rest out of warfare.

(27) G. Robinson, *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 92 (1980) p. 35. For further discussion on the "rest" of the people of Israel cf. G. von Rad, *There remains still a rest for the People of God: An Investigation of a Biblical Conception*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, New York 1966, pp. 94-102.

(28) Interestingly, the author of *The Book Of The Secrets of Enoch* describes God as finding no rest (ПОКОИ) until he has created (24 : 4-5). Cf. R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxford 1913, p. 445. My thanks are due to Prof. Francis I. Andersen who brought this passage to my attention and pointed out to me the equivalence of ПОКОИ and ἀνάπαυσις.

cuted Christians (I Petr. 4 : 14)([29]). Mt.11 : 28 is the exception. Wilson refers to the verse as part of the "Johannine thunderbolt in the Synoptic sky"([30]). Here rest is a soteriological and eschatological gift. It is an isolated use of the technical term in the New Testament and can hardly have had a strong influence on the writing of the Odes.

Much more probable is the influence of Gnostic writings. Although composed later than the Odes, the works of Clement of Alexandria show a similar Gnostic influence.

Clement proposes a connection between knowledge and rest: we receive knowledge as a result of illumination (= baptism) (*Paed.* I 26,1) and the end of that knowledge is rest([31]). The same connection has been shown in Ode 26 : 12.

Irenaeus writes of Gnostics who assert that they enjoy already the place of rest in their "pleroma"([32]). Clement uses the same term in *Excerpta ex Theodoto* 65,2 when describing the heavenly wedding-feast:

> "This is the fullness of joy and of rest".
> τοῦτο αὐτοῦ ‹τὸ πλήρωμα τῆς χαρᾶς› και τῆς ἀναπαύσεως([33])

and in the *Gospel of Truth* we find:

> "And his own resting-place is his pleroma". (41 : 13-14)
> ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛⲙ̄ⲧⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙ[..] ⲡⲉ ⲡⲉϥⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ([34])

In the Manichaean psalms, the term used is "the land of rest" (cf. ⲁⲧⲭⲱⲣⲁ ⲙ̂ⲡⲥϭⲣⲁϩⲧ̂ in *Psalms of Thomas* I and VII)([35]). The place of rest in the *Gospel of Truth* is linked with paradise and the sowing which the Father has carried out there (36 : 35-39)([36]).

([29]) Cf. O. Bauernfeind, *ἀναπαύω, ἀνάπαυσις, ἐπαναπαύω* in *Theological Dictionary of the New Testament*, Kittel, G. (ed.) Grand Rapids 1964, vol. I pp. 350-351.

([30]) R. McL. Wilson, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, in *Le Origini dello Gnosticismo* (Leiden, 1970) p. 521.

([31]) "ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις, ὃ δὴ ἔσχατον νοεῖται ὀρεκτόν". *Paed.* I 29, 3; cf. O. Stählin (ed.) *Clemens Alexandrinus*, GCS, vol. I, Berlin 1972, p. 107.

([32]) "... semetipsos spiritales uocant et se nosse iam dicunt eum qui sit intra Pleroma ipsorum refrigerii locum". *Adv. Haer.* III, 15, 2; cf. Irénée de Lyon: *Contre les hérésies*, livre III t. 2 (SC 211) Paris 1974, p. 282.

([33]) O. Stählin and L. Früchtel (eds.) *Clemens Alexandrinus*, GCS, vol. III, Berlin 1970, p. 128.

([34]) NHL p. 48 and *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codex I, J. M. Robinson et al. (eds.) Leiden 1977, p. 45. My thanks to Dr. M. Lattke for his assistance with all the coptic material, especially the facsimile edition.

([35]) *Psalms of Thomas*, I (p. 205 line 8) and VII (p. 213 line 17) in *A Manichaean Psalm Book*, Pt. II, C. R. C. Allberry (ed.), Stuttgart 1938.

([36]) ϥⲥⲁⲩ ⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲓϫⲟ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲟ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲡⲉϥⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛⲙ̄ⲧⲁⲛ

All of these writings have obvious conceptual links with the Odes where we find similar descriptions of paradise, the land of the Lord, which is a place of rest where the Lord plants the ones who follow the way of truth (11 : 16-24; 15 : 10; 20 : 7-9; 38 : 17-22).

The idea, in the Odes, of rest as a result of the union of the soul as spouse with the Lord has already been mentioned above. The same concept appears in the Manichaean *Psalm of Jesus* CCLXIV:

> "I have become a holy bride in the bride-chambers of Light that are at rest..."
> ⲁⲓϣⲱ]ⲡⲉ ⲛ̂ϣⲉⲗⲉⲉⲧ ⲉϥⲟⲩⲁⲃⲉ ϩⲛ̂ⲛ̂ⲙⲁⲛϣⲉⲗⲉⲉⲧ
> ⲙ]ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲉⲧⲥϭⲣⲁϩⲧ̂ (37)

Section II of this paper investigated the connection between rest and truth in the Odes. We find this also in the *Gospel of Truth* in verses so similar in idea to Ode 38 : 4, with the exception that here the emanations are the source of truth rather than the Lord.

> "... they rest in him who is at rest, not striving nor being involved in the search for truth. But they themselves are the truth..." (42 : 20-25)
> ...ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲉⲧⲙⲁⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁϥ
> ⲉⲩϩⲁⲥⲓ ⲉⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩϭⲁⲗⲙ̄ⲗⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲉⲛ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ
> ⲙ̄ⲧⲙⲏⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲣⲱ ⲡⲉ ⲧⲙⲏⲉ (38)

Finally, a link between "living water" and "rest", as evidenced in Ode 30 : 1-3,7 may also be found in Greek versions of the *Acts of Thomas* 52

> "Come, water from the living water; ... rest which has been sent to us from the rest..."
> Ἔλθετε τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων... ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν...(39)

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex I, p. 40. "He knows his plantings because it is he who planted them in his paradise. Now his paradise is his place of rest". NHL, p. 46.

(37) ALLBERRY, op. cit. n. 35, p. 81 lines 13-14; cf. also *Ex. Theod.*, 65, 1-2 in *Clemens Alexandrinus*, GCS, vol. III p. 128. Although I find a similarity here between the Odes and the Manichaean psalms, I do not hold with the thesis of Drijvers that the Odes contain, in Ode 38 especially, the oldest anti-Manichaean polemic known so far; cf. H. J. W. DRIJVERS, *Odes of Solomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-Century Syria*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, R. van den BROEK and M. J. VERMASEREN (eds) Leiden 1980, pp. 117-130.

(38) NHL, p. 48 and *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codex I p. 46; cf. also the *Treatise on the Resurrection*, I 43 : 35-44 : 3 in NHL, p. 50.

(39) W. FOERSTER, *Gnosis*, vol. I, Oxford 1972, p. 363, and M. BONNET (ed.) *Acta Apostolorum Apocrypha*, Part II Vol. II: *Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae*, Darmstadt 1959, p. 168. Cf. also A. F. J. KLIJN, *The Acts of*

From this brief summary of the similarities between Gnostic writings and the Odes, it is clear that there are strong indications that the Odes were influenced by this syncretistic system of thought. Certainly as J.-E. Ménard points out, there are some aspects of the Gnostic writings that are missing from the Odes, such as the movement of the soul through many stages in order to attain to the land or sphere of rest([40]), and the Odes emphasize salvation and rest as resulting from the love of the Lord rather than from one's knowledge of oneself([41]). (One must bear in mind, however, the uncertainty concerning the source of knowledge in the Odes as already noted above). Gnostic works also in general lack the idea of rest which moves one out to bring spiritual relief to others, which has been noted in Ode 26 : 13.

V. Ode twenty-six: the odist and rest

Within the Odes, Ode 26 is important to an understanding of the role of the odist. The structure of the ode may be outlined thus:

vv. 1-4 preparation and introduction of the task
vv. 5-7 song of praise (the "ode within the ode")
vv. 8-11a questions (except for v. 9, these appear to be questions about tasks specific to the odist)
vv. 11b-c commentary upon v. 11a
vv. 12-13 the attitude of the odist (to know ܝܕܥ; to be at rest ܢܘܚ; to stand in rest ܩܡ ܒܢܝܚܘܬܐ)

The syntactic structure, in particular the simple repetition of connectives, reflects the semantic structure. This may be noted in the outline provided in the Appendix (see below, pp. 420-421).

The tightly-woven structure of this ode is clear. Apart from the internal ode, here we have quite simply a description of and reflection upon what it means to be a composer of odes. Verses 12 and 13 in particular show how important the idea of rest is to the composition of odes. It is only because the "odists stand in rest" that the odes are written.

Because of the importance of this ode to the understanding of the process of composition, I consider that the internal title contained in verse 3 must be given emphasis.

Thomas (= Supplements to Novum Testamentum, vol. V) Leiden 1962. Klijn describes the prayer of Thomas as an epiclesis over exorcistic water, asking for the power of God (p. 247). It seems that, for the author, no one image suffices to describe this power. It is manifest in living water, truth, rest, salvation; all of which themes are common to and closely connected in the Odes.

([40]) E.g. chapters 49-50 of *The Second Book of Jeu*, in *The Books of Jeu and The Untitled Text in the Bruce Codex*, Nag Hammadi Studies XIII, C. Schmidt (ed.) and V. MacDermot (transl.), Leiden 1978, pp. 116-126.

([41]) J.-E. Ménard, *Le repos, salut du gnostique, Revue des sciences religieuses*, 51 (1977) p. 78.

VI. SOLOMON, "MAN OF REST"

Having established the importance for the Odes of the concept of rest and, in particular, its importance for the role of the odist, one may propose a further reason for the title "of Solomon".

In I Chr. 22:9-10, David speaks of an oracle given him by Yahweh concerning Solomon:

> "Behold a son will be born to you; he will be a man of rest and I will give him rest from his enemies round about; for Solomon will be his name and I will give peace and quietness upon Israel in his days. He will build a house for my name and he will be my son and I will be his father..."

The title "man of rest" (איש מנוחה) is found nowhere else in the Old Testament. On one level, the title may be understood within the word play in the passage: Solomon is a man of rest and he is given rest from his enemies; and Solomon as a man of rest is a contrast to David, the man of bloodshed (v. 8)(42). However the title becomes more important than mere word play when one considers the context in which the oracle is given: the building of the temple, Yahweh's "house of rest" (בית מנוחה) (I Chr. 28:2). Solomon's prayer, upon the completion of the temple in II Chr. 6:14-42, incorporates Ps. 132:8-10 in which we have already noted Zion as the resting-place of Yahweh. Here in Zion is the culmination of the "rest" of Yahweh joined with the "rest" of the people in the land, as promised in Dtn. 12:8-11.

Braun points out that the title, "man of rest", becomes more important when one notes the omissions and alterations made to David's story by the Chronicler. In II Sam. 7:1 David has rest from his enemies; I Chr. 17:1 omits the phrase. The same phrase in II Sam. 7:11 is altered to "a similar but less pregnant expression" in I Chr. 17:10 ("... I will subdue all your enemies")(43).

After the reign of Solomon, two other kings, Asa and Jehosaphat are given "rest on every side", but this appears to be descriptive only of an absence of enemy activity(44).

Thus the title, "man of rest", is important within the context of Solomon's greatest work: the building of the house of rest for Yahweh, where Yahweh would dwell among his people. Although the temple as the resting-

(42) Cf. P. R. ACKROYD, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London 1973, p. 79.

(43) R. BRAUN, *Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of I Chronicles 22,28 and 29 for the Theology of Chronicles, Journal of Biblical Literature*, 95 (1976) p. 585. For further discussion of the importance of this title of Solomon, cf. by the same author, *Solomonic Apologetic in Chronicles, Journal of Biblical Literature*, 92 (1973) pp. 503-516.

(44) Cf. II Chr. 14:7; 15:15; 20:30.

place of Yahweh is not an important concept for the Odes(45), the idea of rest is so important for the work that the odist, or final redactor of the Odes (if there was more than one author), or a later copyist may well have considered "Solomon" to be a fitting pseudonym for the work. An odist could appropriately call himself a "man of rest".

Certainly this theory is no more than speculation. However, such a theory which takes into account the entire work is surely more credible than those which highlight the similarities between certain isolated verses of the Odes and other works. If any answer is to be found within the text to the riddle of the title, "of Solomon", (assuming no secondary information comes to light), then that answer must be credible within the context of the entire collection of the Odes.

APPENDIX

THE STRUCTURE OF ODE TWENTY-SIX

English	Syriac	
1. I poured forth praise to the Lord because I am his own.	ܐܢܒܥܬ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܡܪܝܐ ܡܛܠ ܕܕܝܠܗ ܐܢܐ	1
2. And I will recite his own holy ode because my heart is with him.	ܘܐܡܠܠ ܙܡܝܪܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܝܠܗ ܡܛܠ ܕܠܒܝ ܠܘܬܗ ܗܘ	2
3. For his harp is in my hands and the odes of his rest will not be silent.	ܩܝܬܪܗ ܓܝܪ ܒܐܝܕܝ ܘܠܐ ܢܫܬܠܝܢ ܙܡܝܪܬܐ ܕܢܝܚܗ	3
4. I will call out to him with all my heart; I will praise and exalt him with all my members.	ܐܩܥܐ ܠܘܬܗ ܡܢ ܟܠܗ ܠܒܝ ܐܫܒܚ ܘܐܪܘܡܡܝܘܗܝ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܗܕܡܝ	4
5. For from the east to the west *his* is the glory.	ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܓܝܪ ܘܥܕܡܐ ܠܡܥܪܒܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܝܠܗ ܗܝ	5
6. And from the south to the north *his* is the confession.	ܘܡܢ ܬܝܡܢܐ ܘܥܕܡܐ ܠܓܪܒܝܐ ܕܝܠܗ ܗܝ ܬܘܕܝܬܐ	6
7. And from the highest point of the heights to their lowest point *his* is the perfection.	ܘܡܢ ܪܫܐ ܕܪܘܡܐ ܘܥܕܡܐ ܠܣܘܦܗܘܢ ܫܘܡܠܝܗ ܕܝܠܗ ܗܘ	7

(45) The riddle of the temple mentioned in Ode 6:8 has never been satisfactorily solved. It is quite possible that this temple is meant to represent the dwelling-place of the Lord but the images are confused. The Lord is the source of the water in Ode 6. In the Odes, the usual image associated with this water is the "fountain of the Lord" (11:6; 30:1) from which the water flows. However, in Ode 6, the waters come *to* the temple:

ܢܦܩ ܓܝܪ ܬܦܐ ܘܗܘܐ ܢܗܪܐ ܪܒܐ ܘܦܬܝܐ

ܓܪܦ ܓܝܪ ܟܠܡܕܡ ܘܬܒܪ ܘܐܝܬܝ ܠܗܝܟܠܐ

8. Who can write the odes of the Lord or who can read them?	ܡܢܘ ܕܢܟܬܘܒ ܙܡܝܪܬܗ ܕܡܪܝܐ ܐܘ ܡܢܘ ܕܢܩܪܐ ܠܗܝܢ	8
9. Or who can lead himself to life so that he can save himself?	ܐܘ ܡܢܘ ܕܢܕܪܐ ܢܦܫܗ ܠܚܝܐ ܕܬܬܦܪܩ ܢܦܫܗ	9
10. Or who can rest upon the Most High so that he[46] can recite from his mouth?	ܐܘ ܡܢܘ ܕܡܬܬܢܝܚ ܥܠ ܡܪܝܡܐ ܕܢܡܠܠ ܡܢ ܦܘܡܗ	10
11. Who can interpret the marvels[47] of the Lord? Because indeed the one who interprets will be put away[48], but the one who is interpreted will remain.	ܡܢܘ ܡܫܟܚ ܕܢܦܫܩ ܬܕܡܪܬܗ ܕܡܪܝܐ ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܗܘ ܕܡܦܫܩ ܢܬܚܪܐ ܘܢܩܘܐ ܗܘ ܕܡܬܦܫܩ	11
12. For it suffices to know and be at rest; for the odists stand in rest.	ܣܦܩ ܓܝܪ ܠܡܕܥ ܘܠܡܬܬܢܝܚܘ ܡܙܡܪܢܐ ܓܝܪ ܩܝܡܝܢ ܒܢܝܚܘܬܐ	12
13. Like a river which has an abundantly gushing source and flows to the relief of those who seek it. Hallelujah.	ܐܝܟ ܢܗܪܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܒܘܥܐ ܥܬܝܪܐ ܘܪܕܐ ܠܥܘܕܪܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܒܥܝܢ ܠܗ ܗܠܠܘܝܐ	13

Dept. of Studies in Religion
University of Queensland
St. Lucia, Q.4067

Majella FRANZMANN

[46] J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Montana 1977, translates v. 10b thus: "So that He would recite from his mouth" (p. 105) implying that the Most High is the subject of "would recite". From the syntactical structure of vv. 8-10, it is obvious that ܡܬܬܢܝܚ and ܢܡܠܠ have the same subject.

[47] Cf. M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, vol. I (= Orbis Biblicus et Orientalis 25/1) Göttingen 1979, p. 155. Lattke notes the emendation of this line in manuscript H. It is probable that the verse originally read: "Who can interpret the odes of the Lord?" Cf. the facsimile edition of J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon: Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon*, Duke University 1981, p. 67, line 13.

[48] From the parallel structure of vv. 11b-c, it appears that the odist intended ܢܬܚܪܐ as a direct contrast to ܢܩܘܐ, but it is unclear whether ܢܬܚܪܐ suggests a violent annihilation of "the one who interprets" or simply a putting aside of this person.

OCP 51 (1985) 422-424

Neue Urkunden zur 'Notitia Antiochena'

Eine sehr wertvolle kirchengeschichtliche Urkunde, die *Notitia Antiochena*, eine Übersicht der Katholikoi, Metropoliten und Bischöfe, welche unter dem Patriarchenstuhl Grossantiochien standen, hat seit ihrer ersten Ausgabe durch Papadopoulos-Kerameus(1) viel Aufsehen erregt. Er hat eine Liste als "des Patriarchen Anastasius des Alten" veröffentlicht(2). S. Vailhé hat dann eine Studie dieser Urkunde gewidmet und den ersten Versuch gemacht(3), um die ursprüngliche Gestalt der Urkunde wiederherzustellen(4). Zusätzliche Urkunden(5) hat H. Gelzer herausgegeben(6). Einen wichtigen Schritt vorwärts machte aber F. Nau, der eine Pariser Handschrift herausgab(7), die in der Frage der Herkunft der Schrift sehr wichtiges zu berichten hatte, um die inzwischen entstandenen Missverständnisse zu beseitigen. Der Kolophon berichtet, dass Anastasius nicht selbst die Liste redigiert hat, sondern dass sie aus einer alten Quellenschrift aus der Zeit des Patriarchen Anastasius I entnommen wurde, verfertigt im August 570(8).

In dieser Weise wurden verschiedene griechische Rezensionen der *Notitia Antiochena* bekannt. Als eine Nachprüfung es zeigte, sind alle überarbeitet worden. Nun kam etwas anderes zum Vorschein — nähmlich eine syrische Übersetzung, die der antiochenische Patriarch I. E. Rahmani herausgab(9). Damit kam eine Übersetzung der alten, unveränderten *Notitia Antiochena* ins Licht. Leider ist die Ausgabe nicht textkritisch veranstaltet. Auf Grund der Ausgabe kann man nichts näheres über die Handschriften erfahren, die Rahmani benutzt hat. Ob die Lesarten — einige sind in Parenthese gesetzt und

(1) *Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος*, Konstantinopel 1884, XVIII, S. 65 ff.

(2) Hs. Chalki 22.

(3) *Une "Notitia episcopatuum" d'Antioche du Xe siècle*, EOr X (1907), S. 139 ff.

(4) Für diesen Versuch hat er Gelzers grundlegende Untersuchungen benutzt.

(5) Hs. Vat. graec. 1455 (XV-XVI Jh.), und Hs. Berlin Phillippi 1477 (XV Jh.).

(6) *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümer-Verzeichnisse der orientalischen Kirche*, BZ 1 (1892), S. 245 ff.

(7) Hs. Paris graec. 1226 (XIII Jh.).

(8) *Les suffragants d'Antioche au milieu du VIe siècle*, ROC XIV (1909), S. 209 ff.

(9) *I fasti della chiesa patriarcale antiochena*, Romae 1920, p. II-VII.

teils mit Fragezeichen versehen — in allen Handschriften standen, oder von der Handschrift von Mardin, die er mit zwei anderen verglichen hatte, herkommen, kann man nicht ausmachen.

Die syrische Übersetzung hat ihre Eigentümlichkeiten. Schon ihre Physiognomie ist abweichend. Am Anfang sind nicht die Metropolen aufgezählt, sondern die dem Patriarchen unterstellten Erzbistümer. Dann folgen die autokephalen und schiesslich die grossen Metropolen mit ihren Suffraganaten. Dieselbe Reihenfolge erscheint auch in der Zusammenfassung am Ende der Urkunde. Die syrische Rezension bietet auch Abweichungen, die den Anlass zum Rätsel-Raten gegeben haben. Die Zahl der autokephalen Metropolen beträgt vier (Berytos, Ḥoms, Laodicea und Kyrrhos), nicht fünf wie in der griechischen Rezension wo noch Samosata hinzukommt. In der Metropole 'Ūrhāi (Edessa) ist M'arātā hinzugefügt worden(10). Unter Mabbūg erscheinen sogar zwei Abweichungen. 'Erāgīz, die Stadt, die in den griechischen Rezensionen under Rūṣāfā steht, wurde ihrer geographischen Lage entsprechend an der 10. Stelle als Lrāgīz angeführt(11). Weiter gehört auch Šemīšāṭ (Samosata) zu Mabbūg, wo sie die letzte Stelle nach den schon genannten einnimmt. Mit diesen zusätzlichen Bistümern besitzt diese Metropole zwei Suffraganbistümer mehr als die griechische Rezension. Unter Rūṣāfā(12) steht der unbekannte 'Artel'aōn, der an der fünften Stelle angeführt wird. Unter Damaskus(13) fehlt Chonochora. Für die Auslassung folgt auf Iabruda an der siebenten Stelle ein 'Abīdōn. Die syrische Liste zählt 154 Bischofssitze, also drei mehr als die *Notitia Antiochena.*

Mit diesen Materialien hat E. Honigmann die Rekonstruktion der originalen Urkunde unternommen(14). Wie eine nähere Untersuchung es zeigt, haben wir in der syrischen Version die vollständige Liste des 6. Jh. vor uns. Das bedeutet, dass solange keine Handschrift des unveränderten griechischen Originals wieder aufgefunden ist, muss man die syrische Version zugrunde legen. Das hat Honigmann auch getan. Jedenfalls machte er dabei die folgende Bemerkung: "Aber trotz ihres Alters können wir die syrische Version nicht als vollwertigen Ersatz des verlorenen Originals ansehen, wenigstens in der Form, in der sie uns vorliegt, ist sie nicht frei von Fehlern"(15).

Es ist zum Bedauern, dass bei der Rekonstruktion Honigmann nicht die wichtigste Urkunde benutzen konnte. Diese ist Hs. Dam. 8/11(16) in der Sammlung der syrischen und arabischen Handschriften des Patriarchats der syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus. Laut des Kolophons wurde die Handschrift im Jahre 1204 n. Chr. geschrieben(17). Daneben konnte ich noch

(10) A.a.O., S. III.
(11) A.a.O., S. IV; "urbs ignota nobis".
(12) A.a.O., S. VI.
(13) A.a.O., S. VI.
(14) *Studien zur Notitia Antiochena*, BZ XXXIII (1925), S. 73 ff.
(15) A.a.O., S. 72.
(16) Fol. 192b-194a.
(17) "Beendet wurde (die Handschrift) am 5. 'Ijār 1515 A. Gr.", d.h. am 5.

eine andere syrische Handschrift auftreiben, nämlich Hs. Mardin Orth. 323[18] in der Sammlung der syrischen und arabischen Handschriften in dem Erzbistum der syrisch-orthodoxen Kirche in Mardin[19].

Es is notwendig in dieser kurzen Mitteilung wenigstens etwas von dem Profil der neuen Urkunde bekanntzumachen. Diese Urkunde unterscheidet sich von dem von Rahmani herausgegebenen Texte zunächst dadurch, dass sie mit einem Proömium versehen ist. Dieses betont, dass diese Angaben von alten Quellenschriften herstammen[20]. Im Vergleich mit dem Texte von Rahmani, in einer Anzahl von Stellen zeichnet sich die neue Quelle aus durch die Umschreibung der Ortsnamen, die buchstabentreu nach dem griechischen Original verfertigt ist. Die neue Urkunde hat noch viel mehr zu sagen. In Bezug auf die rätselhaften Abweichungen, die eben angeführt worden sind, die neue Urkunde geht ihren eigenen Weg. Das schon erwähnte Problem mit Lrāgīz in der Metropole von Mabbūg verschwindet hier, weil diese Urkunde richtig 'Erāgīz liest. Unter Rūṣāfā anstatt 'Artel'aōn liest unsere Urkunde 'Artnazōn, eine Form, wie das Ende andeutet, dem griechischen Original 'Ωρυγίζων näher kommt. Unter Damaskus fehlt auch hier Chonochora, aber für die Auslassung bringt die neue Urkunde einen neuen Namen 'Analnīdōn ('Anlnīdōn).

Es bleibt noch übrig zu bemerken, dass die neue Urkunde in einem Kleinod aufbewahrt worden ist. Diese Quellenschrift ist ein beispielloses Unikum, da sie einen Korpus der Konzilakten der westsyrischen Kirche enthält[21]. Bisher war kein solches Gegenstück für die westsyrische Kirche bekannt. Auch in den literarischen Quellen hat die Existenz einer solchen Sammlung keinen Niederschlag gefunden. Hieraus kann man ersehen, wie unermesslich der Wert dieser Quellenschrift ist, die auch eine wertvolle Urkunde[22] für die *Notitia Antiochena* aufbewahrt hat.

230 So. Euclid Avenue
Oak Park, Illinois, 60302
U.S.A.

Arthur VÖÖBUS

Mai 1204. Geschrieben wurde sie von einem Presbyter Daniel bar Jausep aus dem Dorfe Bēt Sāḥrājē bei Barṭelli im Lande Nīneuē.

[18] Seite 245-252. Die Handschrift ist eine moderne Abschrift.

[19] A. VÖÖBUS, *Syriac Manuscripts from the Treasure-House of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* = Catalogues of Manuscripts of Unknown Collections in the Syrian Orient, vol. III (in Vorbereitung).

[20] Fol. 192b..

[21] *The Synodicon in the West Syrian Tradition* I-IV, edited by A. VÖÖBUS, CSCO, Scr. Syri 161-162, 163-164, Louvain 1975-1976.

[22] A.a.O. III, S. 184 ff.

OCP 51 (1985) 425-436

The Sources of the Spirituality of St Josaphat Kuncevyč*

In spite of the great number of writings about St Josaphat (1580-1623), his figure remains somewhat remote. His martyrdom has become a hindrance to a real understanding of him, provoking works either of a panegyrical (if the author is a Catholic) or an abusive tone (if the author is Orthodox). He is viewed only as the embodiment of the cause for which he died.

The emphasis on polemics in writing about Josaphat has led to ignoring those facets of his life which would result in an objective appraisal of his life and works. The most neglected aspect is the most fundamental: what was Josaphat's religious formation, his spiritual physiognomy? Of this we can form an idea only indirectly. Even this, however, should lead to a more balanced estimate of St Josaphat and of his dedication to the cause of church unity.

1

We may begin with the earliest incident of Josaphat's life of which we have knowledge. Indirectly the account comes from Josaphat himself, who related it to his fellow-Basilian Gennadius Xmel'nyc'kyj, who was also his confessor. As a small boy, on a visit with his mother to their parish church, Josaphat was struck by an icon of the crucifixion and asked his mother what it signified. His mother explained that this was an image of the God-Man Jesus Christ, who assumed a human body and died for our salvation. "At that same moment," Xmel'nyc'kyj recorded Josaphat as saying, "I felt physically a fiery spark penetrate me interiorly, to the effect that all church ceremonies became sweet to me, so that I took up learning them and for almost

(*) *Abbreviations used*:

DOBRJANSKIJ = F. DOBRJANSKIJ, *Opisanie rukopisej Vilenskoj publičnoj biblioteki cerkovno-slovjanskix i russkix*, Vil'na 1882.

Pateryk = D. ABRAMOVYČ, *Kyjevo-Pečers'kyj pateryk*, Kyjiv 1930.

SJH = *S. Josaphat Hieromartyr*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, vol. 1-2, Romae 1952-1955.

SUSZA = Jacobus SUSZA, *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*, ed. Joannes Martinov, Parisiis 1865.

thirty years of my life I do not remember that I have ever omitted the divine services"(1).

The significance of this incident lies in the course it gave to Josaphat's religious development: his love of liturgical services, which characterized him throughout his life. Not only did his piety show itself in his participation in services, but the liturgical offices became for Josaphat, who had little formal religious education, the basis of his theological knowledge and the guide to his spiritual growth.

The influence of liturgical prayer has always been great in the East, especially in monastic circles, as it became a substitute for any systematic training in theological and spiritual matters. What is remarkable in St Josaphat's case is his efforts to understand the offices and the more than ordinary pains he took in carrying them out.

Josaphat's statement that he never missed church services is well borne out by all the witnesses at his beatification process, who spoke from personal observation. When Josaphat was still a merchant's apprentice at Vilna he not only frequented all the services, but served as he could—by ringing the bells, serving the priest, singing(2).

When he entered the near empty Holy Trinity monastery in Vilna in 1604 Josaphat's love of liturgical offices only increased. In 1614 he became archimandrite there, and the community soon numbered up to sixty members, drawn there by his example and exhortations. The monks who lived in Vilna with St Josaphat all bring out his fervor concerning church services. "He was the first to go to church, he himself rang for matins, he himself began the chanting of matins, he himself read the psalter, he himself sang."(3)

Nor did he give up any of these practices when three years later, in 1617, he became coadjutor and shortly afterwards archbishop of Polock. A resident of Polock had the following to testify:

> Words fail me to recount what he did upon becoming archbishop. He was the pastor, he was the preacher, he was confessor of all of us, he himself sang in the choir, he himself publicly read the psalter, he himself rang for church services, he opened the church, he was the first to stand in the choir every day, he himself began matins, to the astonishment of us all(4).

(1) SJH, 2:217. Most of the references to this and vol. 1 will be to the depositions of witnesses at the beatification process (Polock 1628, Rome 1629, Polock 1637).

(2) Ibid., 2:223, 322; see also the 1623 account of his life by metr. Rutskyj, 1:9.

(3) Ibid., 2:314. He excelled in singing, p. 289.

(4) Ibid. p. 290. What the people marveled at was not only Josaphat's devotion to church services, but also his disregard of what was considered as befitting the dignity of a bishop — in the Polish-Lithuanian state, so acutely conscious of class privileges and so insistent on honors due. See also 2:315.

One of Josaphat's early biographers adds that when as archbishop he was out on a journey he would stop at Ruthenian churches along his route to offer up in them day and night prayers(5).

Church offices were composed by monks in a monastic milieu. Anyone who was as attentive and open to them as Josaphat was could not but be profoundly marked by their spirit — an awareness of one's sinfulness, compunction. Josaphat's penitential practices, to which we shall refer below, had their root in the prayers of the Office.

The influence of the Office was all the greater on Josaphat since there was little else to mold his religious views and practices. St Josaphat knew no Latin. The only languages at his command were Slavic (that is, the range from Church Slavonic to Ruthenian) and Polish. Polish he rarely uses; we shall see that he does not seem to have perused Polish writings to any notable extent.

2

Those who knew Josaphat recalled how even while still a merchant's apprentice he was given to pious reading, not only in his free time, but also sitting in the store(6). Josaphat's inclination to reading never left him. When he entered the Holy Trinity monastery he spent all his time in prayer and pious reading(7); as archbishop he almost always had reading during his meals(8).

What then did Josaphat read?

Bishop Jakiv Suša describes Josaphat's reading in general terms:

> [In the Holy Trinity monastery] he pored over books of church writings, written and printed in Slavic. [. . .] There he studied again and again volumes filled with the illustrious deeds of the fathers, the arduous contests of the martyrs, and others filled with the spirit of God(9).

In other words, Josaphat was typically fond of one of the most popular forms of pious writings in eastern Slavic lands, the *čet'i minei*, collections of lives of saints arranged according to the liturgical calendar.

To corroborate Suša's words we have a precious first-hand testimony, one part of such a minea, for the months of March through August, used by St Josaphat, who at the end added some entries for the feast of the Beheading of St John the Baptist (29 August)(10).

(5) Susza, p. 48-49. Suša was a Basilian monk and bishop of Xolm 1652-1687; his biography is based on information given him by Josaphat's contemporaries.

(6) SJH, 2:223, 289, 294, 323.

(7) Ibid., 1:10; 2:223, 294.

(8) Ibid., 2:68.

(9) Susza, p. 7.

(10) Described in Dobrjanskij, p. 221-228.

Since this manuscript is one of the very rare direct witnesses to Josaphat's interests it is worthwhile to study it in detail for the evidence it can give us on what formed him mentally and spiritually.

This minea, like others of its kind, contains a variety of materials. First of all, there are lives of saints, mostly of martyrs and monks, the two categories that predominate in Byzantine liturgical veneration and hagiography. In the period of the year represented by this volume we find such favorite saints of Byzantine Christianity as the forty martyrs of Sebaste, Alexius the man of God, George the great martyr, Elias the prophet, and other martyrs and monks.

Over and over again witnesses at his beatification process repeated that Josaphat, whenever occasion offered, spoke of his desire to die as a martyr for the cause of church unity. Can we not see in this an influence of the lives of ancient martyrs, the habitual reading of a man who came to them with a lively faith and a desire to model his life on those of these ancient yet familiar saints? We should also note the lives of the monks included in this collection, many of them anchorites.

Besides legends of the saints the *čet'i minei* contained also sermons of the Fathers for various feasts. The ascription of a sermon to one of the Fathers may not always be correct; in particular, the authorship of the works assigned to St John Chrysostom (here represented by six sermons) is often problematic. Nevertheless, we see in this and similar collections the main source of patristic theology available to Josaphat, with a representative selection of authors: Basil, Ephrem, Gregory of Nyssa, John Damascene, Cyril of Alexandria, and so on.

In his sermons and in discussions on religion Josaphat used only citations from Slavic texts. In doctrinal matters these citations came from the works of the Fathers or attributed to them, in collections such as this.

But the burning question of his day regarded the union of the Ruthenian Church with Rome. From where did Josaphat's early conviction and wholehearted adherence to that Union come? When he arrived in Vilna shortly after the conclusion of that Union in 1596, only one church and a few faithful, out of a sizable Ruthenian population and a number of parishes, declared themselves for the Union. Yet Josaphat, who loved the beauty of church rites and singing, attended only the poor and almost empty Catholic church. His religious instruction was self-acquired. How then did his unwavering fidelity to the Union arise?

The manuscript volume under consideration provides us with a clue also to this question. Perhaps the most interesting entries are those that originated in the Ruthenian Church itself. This particular codex Josaphat may have found only later, at the Holy Trinity monastery. But its contents is the sort of thing any Ruthenian interested in spiritual reading matter would have found. Therefore what this manuscript contains shows us at least what was available.

The minea portion we are examining contains, first of all, entries on Sts Boris and Hlib and St Volodymyr. Boris and Hlib (under their baptismal names Roman and David) are entered on 2 May, the translation of their relics, and on 24 July, their principal feast. In May, to judge from the inci-

pit, we have the sermon in their praise from the *proloh* (brief entries about saints arranged according to the calendar)(11). The July entry contains another sermon in their honor, not so readily identifiable.

For St Volodymyr (15 July) there are two entriers. The first is the famous sermon of metropolitan Ilarion of Kiev "On the Law and on Grace" with the eulogy of "our great prince Volodymyr of Kiev and all Rus', by whom we were baptized". This is followed by a short life of Volodymyr from the *proloh.*

Especially Ilarion's work displays a sense of the unity of Christendom, Eastern and Western, but it is not the only one to do so. The Kievan Church in the twelfth century adopted the feast of the translation of the relics of St Nicholas to Bari. Josaphat's collection contains three entries for that feast on 9 May, seemingly two accounts of the event and a sermon(12).

The Bulgarian Gregory Camblak, metropolitan of Kiev 1415-1418, is represented in this collection by three sermons: for the Birth of St John the Baptist, St Elias, and the Dormition.

But the most interesting entry is the one that follows after 25 July: a sermon of "Gregory, archbishop of Kiev and all Rus'" in praise of the fathers of the councils of Florence and Constance. A marginal note in old script surmises that "it seems that this sermon is by Isidore, metropolitan of Kiev, since he was at the council of Florence". It has been published, from this same manuscript, by Nikol'skij, who considers its author to be Gregory Camblak, who had attended the Council of Constance. For our purposes, establishing the true authorship of this *Slovo* is of secondary importance. What is significant here is that Josaphat could read for himself, in old manuscripts, that the Union concluded in Brest was not an innovation in the Ruthenian Church or an imposition upon it by enemies who sought to destroy it. He could connect this Union with the efforts of past metropolitans of his Church to reestablish ecclesiastical unity. He could not be indifferent when he read what a metropolitan of Kiev almost two centuries earlier had written, so apposite to the situation of his own day:

> How long will the one Christian Church remain divided into two and how can it be called the Christian Church, not having Christ's unity? Christ has united us by baptism and by his gospel, and going to his voluntary passion he prayed to the Father for us, "Father, make them to be one, just as we are one"(13).

This became Josaphat's habitual prayer too.

(11) The same as published by D. I. ABRAMOVIČ, *Žitija svjatyx mučenikov Borisa i Gleba i služby im*, Petrograd 1916, p. 106-108.

(12) One account has the same incipit and is probably the same as that published by I. ŠLJAPKIN in *Pamjatniki drevnej pis'mennosti* 19, S.-Peterburg 1881.

(13) N. K. NIKOL'SKIJ, *Materialy dlja istorii drevnerusskoj duxovnoj pis'mennosti* (= Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademii nauk, vol. 82, nº 4) Sanktpeterburg 1907, p. 148-152. The passage quoted is on p. 151.

We know from the depositions at the beatification process that Josaphat in defending and in propagating the Union of Brest drew all his arguments from "old Slavic books"([14]). He collected useful texts into a little opuscule which he distributed([15]). The manuscript we are examining gives an example of what it was in those "old Slavic books" that made such a deep impression on Josaphat himself and then impelled him to communicate it to others([16]).

It must have appeared self-evident to him that what had formed his own convictions would also impress his fellow-countrymen. We do not have available the texts of Josaphat's sermons, which in any case were seldom written out, but we have abundant contemporary evidence of the impression they made on his hearers([17]). To the Orthodox congregations of Vilna, and later of the Polock eparchy, learned theological proofs for the union would have passed by unheeded. What the people wanted to hear and to see was that none of the customs and traditions of the "rus'ka vira" would be betrayed. Arguments for union drawn from polemical tracts would have seemed menacing. But it was quite a different matter to hear about events, to listen to quotes from their own books that the union was within the traditions of their own Church.

3

To add weight to his words, there was the sign of Josaphat's own life, lived out entirely according to the demands and practices of traditional eastern piety, of *blahočestie*.

What formed Josaphat as a monk? When he entered the Holy Trinity monastery it was empty — that is, there were only a few old monks, not

([14]) SJH, 1:10;

([15]) Ibid., 2:31.

([16]) An examination of this ms confirms what is said by Jan KRAJCAR, *Some Remarks on the Vat. Slav. 12*, OCP, 35 (1969): 497-508, concerning Josaphat's contribution in compiling the Vatican codex, which contains Ruthenian texts showing the Catholic traditions of the Kievan Church. The account of the translation of the relics of St Nicholas ("vzjatoe z sobornyk slovens'kyx") in the two mss appears to be the same.

([17]) SJH, 2:323-324: he would go to preach directly from another work and be better than another who had spent a week in polishing his sermon. Also 1:10; 2:225, 289; especially the deposition of a notary of Polock, 2:276: "Quis sufficienter laudare potest zelosas ipsius conciones quas ille fere habere semper solere adeo, ut etiam populus amore audiendi Viri Dei innamoratus ecclesiam S. Sophiae sat amplam adeo repleret, ut nullus locus in ecclesia reperiretur vacuus. Et cum in concionibus Vir Dei interdum diceret volens sibi audientiam conciliari: Filioli non faciam vos in concione diu morari, tum populus inclamavit: Morare, S. Pater, licet tota die, libenti enim animo te audimus".

outstanding for monastic observance. Josaphat's guidance came from his own prayer and reading. We can again ask: what did he read, and what impressed him, that is, gave direction to his own life as a monk?

This time the answer is even more direct, even though partial. Fortunately, one manuscript relating to monastic life, written out mostly in Josaphat's own hand, has been sufficiently described to set us on the path towards understanding Josaphat more intimately. The codex begins with copies of several writings concerning the monastic life, then follows a section with rough drafts and some clean texts of Josaphat's own sermons, or rather, conferences on the monastic life. The last part of the manuscript, a brief miscellany apparently in another hand, need not concern us here([18]).

Josaphat's own writings on the monastic life would disclose the most. The description at our disposal, however, does not give any further information about them. We thus have to pass on to the works Josaphat copied. His choice is revealing.

The texts written out by Josaphat are preceded by a copy in another hand of a *slovo* (the term has a wide range of meanings – sermon, conference, oration, etc.) ascribed to John Chrysostom concerning prayer. This can safely be assumed to be one of the countless spurious works claiming the authority of the great doctor. To identify it would be difficult, though it would help us to understand the spiritual world of St Josaphat.

Josaphat himself copied out the works of two other authors. And here we come upon something that throws an entirely new and unexpected light on the figure of Josaphat.

First come two short writings of "our venerable father Simeon the New Theologian" on prayer. Since the incipits are given we can attempt to identify these pieces.

We shall take first the second of these two pieces. It begins with the words "There are three kinds of..." and turns out to be the "Method of hesychast prayer". Though this was long ascribed to Simeon, Hausherr has shown that it really came from the pen of the monk Nicephorus, the real originator of the "scientific" hesychast method of prayer([19]).

The first entry ascribed to Simeon in Josaphat's manuscript begins with the words "The devil and his cohorts found an entry...". According to Hausherr, this is a citation from Simeon found in some manuscripts of Nicephorus just before his "Method". He published the Greek text; however, the version he had is much shorter (one paragraph) than the entry Josaphat wrote out (five folio sides)([20]).

([18]) The description of the ms is in DOBRJANSKIJ, p. 439-441. P. ŽUKOVIČ refers to it in *O neizdannyx sočinenijax Iosafata Kunceviča, Izvestija Otdelenia russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademii nauk*, 14 (1909), bk 3: 199-231.

([19]) The text of the "Method" has been critically edited and commented on by Irénée HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste* (= *Orientalia Christiana*, nº 36) Roma 1927. The identity of its author is established by him in *Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste*, OC, 66 (1930): 179-182.

([20]) HAUSHERR, *Note*, p. 180.

Surely no one as yet has portrayed Josaphat as favoring hesychast spirituality and prayer; yet here we have his own evidence for it. An even greater surprise, however, awaits us.

After the two short entries ascribed to Simeon the New Theologian the manuscript contains a much longer one, "The preface of our holy father Nil' the anchorite [*pustynnyk*] to his book", followed by the "book" in question. This is nothing other than the complete Rule (Ustav) of Nil' Sorskij, as the chapter headings given show. We shall comment on this choice by Josaphat below.

Immediately after this come Josaphat's drafts for talks, perhaps the fruit of his reflections on the preceding writings. Without knowing anything of the contents of his own notes we can infer a great deal about Josaphat from the works he thought important enough and meaningful enough for him to copy them out. The choice of writings of the hesychast current is already significant; it becomes even more so when studied in conjunction with other testimony about Josaphat.

Passing remarks in the beatification process and in early biographies, which otherwise might be taken as mere hagiographic cliches, in spite of the concurrence of many witnesses, take on new meaning when examined in the light of Josaphat's choice of readings. A thorough analysis would require an examination of other materials not available today, as well as a study of the range of reading among Ruthenian monks at the turn of the sixteenth-seventeenth centuries. But a few connections between sources and practice become immediately obvious.

All those who knew Josaphat as a monk in Vilna noted his marked preference for solitude and prayer. Metropolitan Joseph Rutskyj, at this time still a layman, depicts Josaphat's mode of life thus:

> From the very beginning he had no teacher of the spiritual life; guided by the Holy Spirit himself in the monastic life, he progressed so much in a short time that he could be the teacher of others. This especially I noted in him, that he seemed to be buried in his cell, so that he did not even set foot in the monastery courtyard, even when prominent men, Senators of the realm, visited the monastery; and when important townsmen, upon coming out of the church, would gather in the young monk's cell to profit from his conversation, [...] to avoid their visits he set up a small table for himself in a chapel off the entrance of Holy Trinity church, named in honor of St Luke, and there he spent his days in reading, writing, and prayer([21]).

Several times, including when he was named bishop, his first thought was to go off to a *skyt* (hermitage or small monastery) somewhere([22]).

([21]) SJH, 1:281-282. See also the testimony of others: SJH, 2:223, 294, 323; also SUSZA, p. 6-7, 11-12.

([22]) SJH, 1:282 (testimony of Rutskyj, who nominated Josaphat bishop), 2:225 (Xmel'nyc'kyj).

Josaphat's seeking of solitude as condition for continual prayer reveals the fundamental striving of hesychasm. But we can observe more specific characteristics.

Suša describes Josaphat's practice of the Jesus prayer, which he recited "by night and by day, thousands of times", "repeating it again and again, not only when awake, but even in his sleep". Josaphat, to the basic formula current in his day, "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me", would always add "a sinner"(23). This addition happens to be a practice Nil' Sorskij recommends in his Rule(24). Whatever other influences, impossible for us to trace now, may have converged, we have here a definite link between Josaphat's practice and the writings of Nil', which Josaphat not only read, but valued enough to copy.

An incident from his life goes further in illustrating Josaphat's leanings in the monastic life. When he was a monk at Holy Trinity, there came a certain Varsanufij, a Ruthenian monk who was leading the life of a fool for Christ's sake. This in itself is striking, since *iurodičestvo* was extremely rare in the Ruthenian Church (unlike in the Russian). This Varsanufij was well versed in church services, knew the Church Slavonic language like an expert. Josaphat would speak with him of divine things and conceived such a high opinion of his sincerity that for a while he thought of imitating him by also becoming a fool for Christ's sake(25).

So far we have been examining Josaphat's life in the light of known influences on it. We can cautiously venture to ask what other monastic writings he knew, in particular, whether he knew the life of St Theodosius of the Caves and the other lives of the Kiev Paterikon. We have no direct proof, but then our sources are extremely limited. Considering Josaphat's interest in old Ruthenian chronicles, it would be surprising if he remained unfamiliar with the most important monastic work of the Kievan Church. We can make some indirect inferences by comparing testimonies about Josaphat's life with the Paterikon.

It would be rash to speak of an imitation or a dependence of Josaphat on the Paterikon. The similarities that we can observe, rather, are due to the continuation of the same traditions.

One example of such a continuation again regards the Jesus prayer, mentioned in the Paterikon, for instance in the life of Svjatoša, the former prince of Černihiv(26). Above all, however, it is instructive to compare the monastic *podvyh* of Josaphat with that of Theodosius.

Among like practices of the two we can list some penitential. Like Theodosius, Josaphat wore continually a hairshirt under his monastic habit (his assassins did not expect to find it on an archbishop and therefore doubted

(23) SUSZA, p. 7.

(24) See *Nila Sorskogo Predanie i Ustav*, ed. M. S. BOROVKOVA-MAJKOVA (= Pamjatniki drevnej pis'mennosti, 179; 1912), p. 22.

(25) See Rutskyj's account of this, SJH, 1:282. Cf. SUSZA, p. 12.

(26) *Pateryk*, p. 114.

they had killed the right person([27]). Likewise, the wearing of an iron cincture could have been inspired by the Life of Theodosius([28]).

The similarities, however, are even more striking in the spirit that animated the monastic life of these two saints. Both had inclinations to solitude and both proved themselves capable superiors of large communities. Their outlook on this office was alike. A monk who lived under Josaphat, after listing a few of his ministrations, sums it up: "He did everything except what he could not do or what did not occur to him [...] in every fraternal service almost flying, not walking"([29]). We read much the same thing of Theodosius: "He made himself less than all and serving all and showed himself a model for all, being the first to go out to work and the first to stand in church for the liturgy"([30]). Both were generous to the poor, excessively so sometimes in the eyes of their monks, who had a less lively faith in divine providence([31]). From both a kind of quiet joy shone out([32]).

4

All that has been written about Josaphat, favorable and unfavorable, has not prepared us to find him copying out Simeon the New Theologian and Nil' Sorskij or desiring to lead the life of a *jurodivyj.* The question may be raised: why did materials about Josaphat, made public over a century ago, pass unnoticed?

The answer is not difficult.

Both sides—those who venerated Josaphat and those who disparaged him — approached him with preconceived notions. Catholics did not distinguish monastic life as it was in Josaphat's time from what it became in the Ruthenian Catholic Church eventually — a transformation that began in 1617, at the first monastic congregation called by metropolitan Rutskyj, but which took on distinctly new features only later, already after Josaphat's death. For

([27]) SJH, 2:328; For Theodosius, see *Pateryk,* p. 46-47.

([28]) Josaphat's practice is described by his fellow-monks, SJH, 2: 223-224 (describes also others, such as drinking only water, praying at night standing on a large stone in the churchyard), 266; 1:9-10; cf. SUSZA, p. 8-9. For Theodosius, see *Pateryk,* p. 27.

([29]) SJH, 1:11; 2:218, 267, cf. 224 (as archbishop).

([30]) *Pateryk,* p. 38, also p. 45-47.

([31]) Josaphat as archbishop gave all his provisions to the poor and for his own household took out a loan, SJH, 2:315. Cf. *Pateryk,* p. 58-59, 63.

([32]) A fellow-monk related of Josaphat: "He carried out everything in a pleasant and joyful manner", SJH, 2:314, cf. 218, 266, 278 (a witness speaks of Josaphat's face after his body was recovered from the river: "more joyful and pleasant than when he was alive, though he was always pleasant and joyful"). Theodosius could never be seen "melancholy or moody" in the refectory, though he ate little, *Pateryk,* p. 57.

Catholics, in addition, Josaphat was above all a man who gave his life for Catholic unity; could they conceive even the possibility that he leaned on teachings of monks outside that unity, and one a Muscovite to boot?

The Orthodox viewed the matter in exactly the same light, though from the opposite perspective. A man so attached to the Union as Josaphat was had surely turned Latin in fact if not in name and become a traitor to his own traditions. It was inconceivable to hope to find traits of *blagočestie* in him, or to expect him even to understand Simeon and Nil', much less follow their teachings. Even Žukovič, who tried to be objective and who studied the same sources we have used, failed to grasp what they pointed at and did not so much as suspect who the *Nil' pustynnyk* read by Josaphat might really be.

Overlooking the features of St Josaphat which this paper has tried to sketch easily results in a distorted image. It is understandable that persons who had no inkling of how deeply Josaphat was immersed in traditional Eastern piety and usages could ascribe the extraordinary success of his efforts in spreading the Union to violent measures. But this success — which, after all, survived and prospered after his death — must have come about primarily because his life and his teachings reassured the people: he was what the people felt their monks should be like, his participation in and celebration of church services accorded with their own inclinations to piety([33]), he could explain to them their own religious literature and texts of the Fathers. Had Josaphat repudiated anything of the pious traditions he inherited, his own attachment to the cause of the Union would have had far less influence.

Thus, his success was due above all to his fidelity to eastern traditions. How steeped he was in them and how much he strove for that fidelity we see in his efforts to obtain a translation of the commentary on the canons of Zonaras([34]). This was made for him, and we see its influence in his Regulations for priests, annotated exclusively with canons from the period of the seven Councils. Even such a practice as his very frequent confessions, always before he celebrated the eucharist([35]), though it sprang primarily from his purity of conscience, is also an unusually faithful observance of the initial rubric found before the text of the liturgy in all the Ruthenian liturgicons of his time: "When the priest intends to celebrate the divine mysteries he should first confess and be reconciled with everyone..."([36]).

Josaphat's specific preferences in his monastic reading also give rise to some reflections and questions. How did he come by a copy of Nil' Sorskij,

([33]) As archbishop he saw to it that the external side of worship was maintained at a high level: he renovated the cathedral and maintained a good choir, SJH, 2:307. He was scrupulously observant of liturgical rubrics, see his Regulations for priests, 1:235-245.

([34]) Ibid., 2:234, 248.

([35]) The testimony of his archdeacon, ibid., p. 314.

([36]) From the diataxis of patriarch Philotheus Kokkinos, 14th cent.

and was this an exceptional case, or was the Ustav of Nil' known in other Ruthenian monasteries?

Muscovy and the Ruthenian lands, in spite of what they had in common, were two separate worlds. To recognize the vast differences in outlook and direction, however, is not to deny mutual contacts and influences. These were always operative, and in both directions, in the cultural sphere, in liturgical practices, and in spiritual matters.

Hesychasm, exemplified here by Nil' and Simeon, existed likewise in Ruthenian monasticism. So few sources on that monasticism have been published that we only get an allusion here and there to an entire current: in some writings preserved by chance, in the small and out of the way monasteries of western Ukraine in the seventeenth century, in the longing for a *skyt* that breaks out now and again. Perhaps this current and this tradition were not as negligible as the inaccessibility of sources leads us to assume.

Metropolitan Rutskyj, born in a family that had turned Calvinist and educated abroad, nevertheless instinctively felt traditional piety and spirituality. In his monastic reform, therefore, he hoped for aid from the Carmelites, not so much because of identity of practices (perpetual abstinence from meat was about the only one), as because of a similar spirit. Among Discalced Carmelite friars, themselves recently reformed, houses outside the bustle of towns, hermitages for individual friars, a contemplative life were still prominent. Their cooperation would have converged with eastern traditions. This, however, never came about. The aid that was then offered by the Jesuits quite definitely deflected the Basilians from their traditional path into the ways of western actively apostolic institutes.

Some time, but probably not long after 1617 the Holy Trinity monastery in Vilna borrowed from the Derman' monastery in Volyn' a collection of works of Simeon the New Theologian, authentic this time — chapters from his Catecheses and some of his Hymns, with the "Method of hesychast prayer" by Nicephorus at the end(37). This alone suffices to show that interest in works of the hesychast current was not confined to Josaphat, but had been communicated by him to others, who tried to obtain texts. But this spirit no longer accorded with the new apostolic directions the Basilians took and did not survive long.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Sophia SENYK

(37) DOBRJANSKIJ, p. 92-95.

RECENSIONES

Armeniaca

NERSÈS ŠNORHALI, *La Complainte de Édesse.* Introduction, Traduction de l'Arménien et Notes par Isaac KECHICHIAN, S. J., Directeur du Collège Saint Grégoire l'Illuminateur à Beyrouth. (= Bibliotheca Armeniaca, Textus et Studia cura Academiae Armeniacae S. Lazari Venetiarum, n. 3) Venise–St. Lazare 1984, pp. 96.

Nel secolo XII la Chiesa della Piccola Armenia era fiorente anche nelle lettere e nelle arti. Nerses il Grazioso (1102-1173) che fu Katholikos di quella Chiesa, fu anche uno dei maggiori poeti della letteratura armena.

Tra le sue opere poetiche una delle più belle è senz'altro il *Lamento per la caduta di Edessa.* Esso aveva avuto una traduzione parziale francese, nel 1867 (E. Dulaurier, RHC Doc. Arm. I, 226-268). Ma questa volta, un gesuita armeno, che lavora a Beirut, ne ha tradotto integralmente in francese il testo armeno, dall'edizione critica curata da Manik Mkrtič'yan (Erevan 1973).

Così, il lettore non armenologo può gustare l'intero capolavoro, ispirato al vescovo poeta dalla caduta di Edessa nelle mani dello Atā beg, 'Imad al-Dīn Zengī, nel dicembre 1144.

Questa lunga elegia sgorgata dal cuore di Nerses il Grazioso, nel 1145, quando i fatti erano appena avvenuti, comunica ancor oggi una profonda, umana, partecipazione. «Car mon discours décrit des événements qui ont eu lieu à notre époque / C'est pourquoi, nous l'avons offert non point aux savants, mais aux ignorants et aux petits» (p. 82). È infatti interessante confrontare questo *Lamento* con la narrazione, ben più tardiva, degli stessi fatti, fornita dalla cronaca siriaca «ad annum 1234».

L'aver tradotto fedelmente l'elegia è un vero servizio all'alta divulgazione da parte di chi sa lavorare anche a livello più alto. Il padre Kechichian ha infatti tradotto il *Libro delle preghiere* di Gregorio di Narek e un'altra opera di Nerses per la collezione SC.

Un plauso va pure ai Mechitaristi di Venezia, i quali avendo già pubblicato in latino e in italiano opere di Nerses, pubblicano ora questa versione francese completa del *Lamento d'Edessa.*

V. POGGI S. J.

Byzantina

Critobuli Imbriotae historiae, recensuit Diether Roderich REINSCH. (= Corpus fontium historiae Byzantinae, consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis Provehendis Destinatae editum, Volumen XXII, Series Berolinensis, ediderunt H.-G. Beck—A. Kambylis—R. Keydell [†]), Walter de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci MCMLXXXIII, pp. VI+114*+267+7 Tafeln.

Our editor, D. R. Reinsch, a Privatdozent at the Freie Universität Berlin at the time of publication of this book, had the good fortune to have his author's autograph manuscript at his disposal (İstanbul, Topkapi Sarayi, G.İ.3 [designated in this edition by the letter S]), which is also a unique MS. The plates at the end of the volume show that the MS. is easily legible. R. was, therefore, spared all of the problems which arise for an editor when only copies of the autograph of the work he is editing survive, or when only a damaged or mutilated autograph and its copies survive.

The fact that R. has the autograph of his text simplifies his apparatus of variants. He prints several kinds of information in this apparatus. Readings of S before corrections made by Critobulus are placed there. Occasionally R. corrects the spelling in S and places the reading in S in the apparatus. Emendations proposed by other editors (e.g., by C. Müller, in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, V 1, Paris 1870) also find their way either into the text or into the apparatus. Given these practices, we can say that R. does not present us with a diplomatic edition of the text. One might perhaps use the German word *Lesetext* to describe the text R. prints; in this edition it is, of course, also a critical text. R's choice of the type of text to print was, I believe, sensible. A diplomatic edition would have been of most interest to codicologists and/or palaeographers. But they are not the primary audience to which this edition is directed.

The other apparatus to the text consists of passages reproduced from other historians (e.g, Thucydides) to show from similarities in wording and style between them and Crtitobulus how they may have influenced the latter.

The only point at which the text presented some degree of real editorial difficulty to R. was at its very beginning, where he faced two versions of Critobulus's dedicatory epistle to the Sultan Mehmet II (1432-1481), the one who captured Constantinople. One version, now found bound into S and covering pp. V-IX (= ff. III^r-V^r), apparently lay separate for a long time (cf. pp. 6* and 18*). R. naturally enough uses the letter S to designate this version. The other version was copied by A. F. C. Tischendorf from a now lost MS. and published by him in his *Notitia editionis codicis Bibliorum Sinaitici...*, Leipzig 1860, pp. 123-124. R. uses the letter T to designate this other version. The two versions, which R. prints in parallel columns on pp. 3-9 of his text, show some notable differences. The question from the editorial point of view is, if one were following normal editorial conventions, which of

the two versions should be printed as the text and which should be printed in the apparatus. This question comes down to asking which version was derived from the other. (Cf. pg. 27*; R. treats the whole matter of the two versions on pp. 18*-27*).

The questions just mentioned have their history. C. Müller had put T (which Müller designates by the letter B) in the text of his edition, and S (which Müller designates by the letter A) in the critical apparatus. (Cf. R., pg. 21*.) Later, says R. (pg. 21*), V. Grecu in an article *Scrisoarea de dedicaţie a istoricului Critobul către Mohamet II Cuceritorul* in *Mélanges d'histoire littéraire et de littérature comparée offerts à Charles Drouhet*, Bucharest 1940, pp. 197-202, proposed that T (which Grecu designates by the letter B) is an expanded version of S (which Grecu designates by the letter A), and that S (= A) as a "parte integrantă" of the whole MS. S should be printed in the text, while T would belong in the apparatus. (This article of Grecu was not available to me.) Further, R. says (pg. 22*), Grecu claims that only T (= B) is a real dedicatory letter which would be offered to the Sultan along with an exemplar ("mit einem Exemplar") of the work. R. then states (*ibid.*) that this claim presumes ("setzt voraus") that there was a second exemplar of the work besides that which has been preserved for us, and that it was presented right along with T. In proof of his interpretation R. offers on pg. 22*, n. 10 the following words from Grecu, *art. cit.*, pg. 201: "Scrisoarea de dedicaţie însoţind exemplarul oferit". R. rejects what he thinks are Grecu's theses.

R. then turns (on pp. 22*-23*) to an article *Kritobulos aus Imbros* which Grecu published in *Byzantinoslavica* XVIII/1 (1957) 1-17, where Grecu treats the dedicatory letters again on pp. 4-7. As R. notes (pg. 22*), Grecu there (*art. cit.*, pg. 6) calls S (= A) a dedicatory preface ("Widmungsvorrede") and T (= B) an accompanying letter ("Begleitschreiben"). But let us look at the whole passage on pg. 6 of Grecu's article.

> "In der Version A aber fehlen die Worte καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἱστορούμενα κατ' ἐπιτομὴν *und in kurzer Zusammenfassung das, was drin erzählt wird.*" (R. prints these words on pg. 3, col. 1, 11. 4-5 of his edition.) Grecu continues: "Und sie fehlen wohl mit Recht, weil in der Version A, die eigentlich eine Widmungsvorrede des Geschichtswerkes ist, es vollkommen hinreichend war, kurz auf den Inhalt hinzuweisen. Ganz anders aber verhält sich die Sache in der Version B, welche ein Begleitschreiben bildet und worin man auf den Inhalt die Aufmerksamkeit nachdrücklicher zu lenken sich verpflichtet fühlte. Daher entsprang auch die erweiterte Inhaltsangabe".

As I read what Grecu says here, it seems to me that he is saying that in a dedicatory preface (= S = A) it is proper to make only a brief reference to the content of the *Historiae*, while in an accompanying letter (= T = B) one would feel bound to turn the attention of the reader to the content of the *Historiae*. In other words, Grecu conceived T (= B) as kind of a literary "packing list" which accompanied the main gift of the dedicatory preface plus the single exemplar of the *Historiae* offered to Mehmet II. Grecu believes a total of three items were sent to the Sultan. If Grecu's position here

is consistent with his 1940 article, then that article does *not* presume there was a second exemplar of the *Historiae*, and Ř. should have written on pg. 22* not "mit einem Exemplar", but "mit dem Exemplar".

R. himself offers on pp. 23*-27* an hypothesis to explain the existence of both S and T. He bases it on a detailed study of the two formulations and of the material state of the codex S. Briefly, R. proposes that Critobulus wrote out his *Historiae* up to the end of IV 8, 5, at which point (in the spring of the year 1467) he sent it with the dedicatory epistle S to Mehmet II for approval and encouragement to continue. Mehmet II gave the desired approval, and so Critobulus wrote out the remainder of the *Historiae*: IV 9, 1 – V 19, 4. Since certain statements in the dedicatory epistle S no longer fitted the *Historiae* as a completed work, Critobulus wrote out the second dedicatory epistle T, modeled on S, and sent T along with the complete *Historiae* to Mehmet II toward the end of the summer of 1467.

R.'s hypothesis ties together a great deal of the data we have concerning S and T, and it is attractive. I can think of only two questions which would give me pause. 1) Why would Critobulus go to all the work of completing his text down to IV 8, 5, and only then send it on to Mehmet II for approval? It would seem that it would have been safer to complete the *Historiae* only to the end of Book I, and then ask Mehmet for approval. 2) Once the epistle S became superfluous at the end of the summer of 1467, why and how was it sent to Mehmet II along with T?

As I read these *Historiae*, I felt the need of a map or maps to facilitate the understanding of the text. If the publisher and the editor had provided such maps, I do not know how much it would have increased the 1983 price of 258, – DM.

In giving us this volume with its 114 pages of apposite, ample and thorough prolegomena, its well-edited text, and its four indices Professor Reinasch and de Gruyter have provided us with an outstanding critical edition of Critobulus's *Historiae.*

J. D. Baggarly S. J.

Théophylacte d'Achrida, discours, traités, poésies, Introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier. (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVI, 1, Series Thessalonicensis, edidit Ioannes Karayannopulos) Association de Recherches Byzantines, Thessalonique 1980, pp. 419.

Il titolo della copertina lascia indovinare il piano dell'opera complessiva (*Theophylacti Achridensis opera*), al quale fa pensare anche il fatto che questo volume viene indicato come la prima parte del volume XVI del «Corpus» in cui è inserito. L'introduzione del Gautier chiarisce il suo proposito: a questa antologia di scritti del notevole Letterato bizantino, morto arcivescovo di Ochrida (verso il 1125/26), seguirà un secondo volume che raccoglierà e presenterà in edizione critica le circa 100 lettere che i mss. ci hanno conservato di lui.

Teofilatto di Ochrida non è sconosciuto ai cultori di letteratura e storia bizantina del tardo secolo XI e del primo secolo XII. Di lui godevano una certa notorietà certi scritti, come il *Discorso a Costantino Duca Porfirogenito*, il *Trattato sugli errori dei Latini* e gran parte delle sue *Lettere*. Non è senza significato il particolare che Bernardo Finetti già nella metà del secolo XVIII sentisse il bisogno di pubblicare le «opera omnia» di Teofilatto (Venezia 1748); le quali, con l'aggiunta di altri testi editi da vari studiosi posteriori, confluirono nei tomi 125 e 126 della *Patrologia Graeca* del Migne. Ma nell'ultimo secolo l'interesse dei bizantini verso Teofilatto è cresciuto costantemente. L'estendersi ed approfondirsi degli studi sull'epoca della dinastia dei Duca e dei Comneni hanno condotto non solo alla scoperta e all'edizione a stampa di altri suoi scritti, ma anche a una rielaborazione storico-letteraria e storico-politica della sua opera in generale. Studiosi coms Sp. Lampros, B. Leib, P. Lemerle, S. Maslev, V. Vasilievskij e D. Xanalotos gli hanno dedicato più pagine o più ricerche. Tra gli studiosi più recenti di Teofilatto è emerso precisamente P. Gautier, che se ne è occupato a più riprese, specialmente nel saggio *L'épiscopat de Théophylacte Héphaistos, archevêque de Bulgarie. Notes chronologiques et biographiques, REByz* 21 (1963), pp. 215-227. Ora, dopo aver curato, fra l'altro, l'edizione critica dell'opera storica di un quasi contemporaneo e coetaneo di Teofilatto, cioè di Niceforo Briennio, sposo di Anna Comnena e quindi genero di Alessio Comneno (*Nicéphore Bryennios, Histoire* [= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 9], Bruxelles 1975), s'è dedicato agli scritti dell'Arcivescovo di Ochrida.

In questo volume presenta l'edizione critica con traduzione francese a fronte di due discorsi rivolti da Teofilatto ai suoi alunni (NN. 1 e 2); di una lettera a un Grande economo di S. Sofia (N. 3); del *Discorso a Costantino Porfirogenito Duca* (N. 4), chiamato arbitrariamente dal primo editore, Pierre Poussines, «Institutio regia»; del *Discorso all'imperatore Alessio Comneno* (N. 5); della *Conversazione con uno dei suoi alunni sulle accuse fatte ai Latini* (N. 6); dell'*Apologia dell'eunuchismo* (N. 7); della *Risposta data a suo fratello Demetrio* a proposito di due quesiti liturgici (N. 7); di un mazzo di 15 poesie (N. 9).

Di questi testi di Teofilatto erano inediti finora i NN. 1, 2, 3, 7 e 8; gli altri erano già editi; anzi le poesie 14 e 15 del N. 9 erano state pubblicate per la prima volta dallo stesso Gautier nel saggio citato sopra. Va riconosciuto subito che i testi da lui soltanto riediti sono stati sottoposti a una profonda elaborazione critico-testuale, come appare dall'apparato. L'introduzione lascia indovinare che la sua ricerca sul piano della tradizione testuale è stata quanto mai impegnativa. L'esame di quasi 70 codici greci gli ha permesso la ricostruzione testuale dei vari scritti; tra i quali codici si sono rivelati fondamentali per tutti i testi (salvo quelli dei NN. 8 e 9) il *Laurentianus gr.* 59-12 e il *Laurentianus gr.* 56-1, indipendenti l'uno dall'altro e ambedue copiati tra le fine del sec. XIII e l'inizio del XIV in Oriente.

Oltre alla ricerca filologica, il Gautier ne ha compiuto un'altra non meno impegnativa e indispensabile nel nostro caso: quella storica. I risultati di questa ricerca sono esposti per lo più nella lunga introduzione (pp. 11-126). Con tutta la cautela imposta dalla reticenza o deficienza informativa delle fonti contemporanee a Teofilatto, il Gautier ricostruisce la vita e l'opera tanto di

lui che dei vari personaggi della Corte e della Chiesa di Costantinopoli ricorrenti nei suoi scritti. La figura di uomini, come Maria di Alania e di suo figlio Costantino, di Alessio I Comneno e di sua madre Anna Dalassena, ne escono con contorni più chiari; lo stesso Teofilatto come «retore» e come arcivescovo di Ochrida ci guadagna: tante date della sua vita e tanti particolari esterni della sua opera vengono precisati, come pure vengono resi più attendibili e comprensibili certi suoi atteggiamenti e rapporti con vari personaggi del suo mondo. È il mondo descritto, sia pure in chiave e prospettiva diverse, da Psello nella sua *Cronografia* e da Anna Comnena nella sua *Alessiade*: quel mondo bizantino del tardo secolo XI, corroso internamente da crisi sociali, rivolte militari e congiure di palazzo, e scosso esternamente dagli attacchi quasi contemporanei dei Turchi Selgiuchidi, dei Pecceneghi, dei Cumani e dei Normanni; quel mondo bizantino, le cui risorse economiche cominciano a spostarsi inesorabilmente e fatalmente in direzione delle Repubbliche marinare italiane. Curioso che il Gautier non faccia nessuna allusione a quest'ultimo particolare.

Teofilatto fu innanzitutto un letterato, un «professore», più che un uomo d'azione o di pensiero originale. Ma i suoi scritti lo rivelano non solo erudito e stilista di grandi aspirazioni, ma anche uomo di buon cuore e di buon senso. Il suo opuscolo sulle accuse mosse ai Latini lo dimostra, non certo teologo originale e profondo, ma ben informato ed equilibrato nel distinguere oggettivamente le questioni futili da quelle reali, ed aperto al dialogo ecumenico, come oggi si direbbe. In ogni caso la sua opera letteraria rispecchia tutta un'atmosfera culturale, su cui hanno scritto pagine importanti Paul Lemerle ed Herbert Hunger, per tacere d'altri.

Ci pare superfluo insistere sui meriti scientifici di una pubblicazione come questa, impostata ed attuata col rigore scientifico richiesto dal «Corpus Fontium Historiae Byzantinae» e fornita, fra l'altro, di ben quattro indici. Solo ci domandiamo se non sarebbe stato opportuno aggiungere alle ricerche suaccennate sugli scritti di Teofilatto un'analisi della loro struttura linguistica e del loro carattere letterario. Ma ormai, sapendo che il Gautier è morto prematuramente alcuni mesi fa, questa domanda cade, almeno in un certo senso, nel vuoto.

C. Capizzi S. J.

Coptica

Waheed Hassab Alla, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église copte d'Alexandrie*. Ed. Universitaires, Fribourg 1985, pp. XI-220.

Le but de cet ouvrage est de faire connaître la théologie copte du baptême, et plus particulièrement du baptême des enfants. L'Auteur développe cela en trois parties. La première (p. 8-61) étudie la *pratique* du pédobaptisme dans l'Eglise copte, à travers les témoignages patristiques, canoniques et homilétiques; la seconde (p. 64-110) étudie la *théologie* du pédobaptisme, à tra-

vers les témoignages patristiques et médiévaux; la troisième, plus longue (p. 113-200), élargit la question, dégageant une théologie copte du baptême à travers les périodes patristique, médiévale et moderne. Deux petits annexes sur la circoncision et la magie, ainsi qu'une conclusion et une bibliographie, achèvent l'ouvrage.

L'Auteur n'avait pas la tâche facile. En effet, il a dû rassembler un certain nombre de textes souvent inédits (en particulier ceux écrits en arabe au Moyen Age), les traduire, les étudier séparément, avant d'en dégager la synthèse. La tâche était donc ardue. Compte tenu de la difficulté, il s'en est tiré honnêtement.

Cependant, les défauts sont nombreux et souvent graves, à commencer par la problématique typiquement occidentale qui oblige l'Auteur à faire des projections. Le plan adopté entraîne bien des répétitions et des renvois; il aurait mieux valu constituer un dossier chronologique de tous les textes utiles, dans une première partie, et présenter l'étude théologique dans une seconde. Ces textes sont le plus souvent arabes et inédits, mais nous ne trouvons ici que des traductions, ce qui ne permet aucun contrôle; cela est d'autant plus gênant que le français laisse beaucoup à désirer, et est ici ou là inintelligible. En ce qui concerne la littérature arabo-copte, qui constitue le gros des témoignages, l'Auteur n'en est visiblement pas familier, et ne connaît que ce qu'en disait G. Graf en 1947 au volume II de la GCAL. La manière de citer est malheureuse, avec abondance d'*op. cit.* et d'*ibid.* rendant la recherche douteuse ou fastidieuse. La transcription de l'arabe est plutôt fantaisiste. Bref, il y a encore bien des améliorations à apporter.

Néanmoins, vu la carence énorme en la matière, cet ouvrage nous offre une première approche intéressante et est donc bienvenu. Ce compte rendu, un peu sévère, voudrait encourager l'Auteur à continuer à faire connaître la grande richesse de la tradition copte bimillénaire, comme il l'a fait ici pour le baptême, mais avec plus d'exigences scientifiques.

Kh. SAMIR S. J.

Vite di monaci Copti, a cura di T. ORLANDI, traduzione di A. CAMPAGNANO. (= Collana di Testi patristici diretta da A. Quacquarelli, 41), Città Nuova Editrice, Roma 1984, pp. 298.

Sono cinque testi della letteratura copta, tre dei quali superano, in questa traduzione italiana, le cinquanta pagine ciascuno: la vita di Samuele di Kalamon, la Storia dei monaci presso Siene e le vita di Shenute.

Di oltre venti pagine è la vita di Apollo archimandrita. Di una decina di pagine ciascuna sono la vita di Aphu e la vita di Apollo Bauit. Quest'ultima era già tradotta in italiano in T. Orlandi e A. Campagnano, *Vita dei monaci Phif e Longino*, Milano 1975. Ma l'ordine decrescente per dimensione è inversamente proporzionale all'ordine cronologico. Infatti i testi più brevi si riferiscono a monaci vissuti nella seconda metà del secolo IV. Mentre la vita di Samuele di Kalamon, il testo più lungo, ha per protagonista un monaco nato verso l'anno 600.

È dunque una raccolta di importanti testi su monaci copti, vissuti tra il IV e il VII secolo, che viene offerta al lettore italiano. Le traduzioni sono corredate da note esegetiche e introdotte ognuna singolarmente. Vi è pure una interessante prefazione generale, del coptologo T. Orlandi, sul monachesimo nella letteratura copta, sulle biografie di monaci copti, sull'importanza di Shenute per la stessa letteratura, che raggiunge una sua maturità con lui e sui caratteri tipicamente copti e monastici dei testi tradotti. Orlandi rileva in simili testi la predilezione per un'agiografia densa di fatti taumaturgici; gli spunti teologici, come l'affermazione che ogni uomo, senza eccezione, per quanto barbaro o eterodosso, è creato a immagine e somiglianza di Dio (pp. 57-61); l'accanimento antinestoriano (pp. 170-171), la tendenza polemica anticalcedonese (pp. 199-200, 237), che ebbe sviluppi particolari nelle *plerofo-rie*, già con la fine del secolo quinto.

Il lavoro mette dunque a disposizione del lettore ben più che una fedele traduzione. Esso costituisce una iniziazione al monachesimo copto, cui non solo la coptologia, ma la storia ecclesiastica e la fenomenologia religiosa devono dedicare seria e adeguata attenzione.

V. POGGI S. J.

Hagiographica

Pierre MARAVAL. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquète arabe.* Préface de Gilbert DAGRON, Les éditions du Cerf, Paris 1985, pp. 443.

L'étude de Pierre Maraval étend à l'Orient entier les remarques que l'auteur a déjà pu faire en analysant en profondeur le Pèlerinage d'Egérie dans les années 380. Elle se divise en une partie historique (p. 23-245) et une nomenclature géographiques des lieux saints (p. 249-439). Dans la partie historique, sont envisagés successivement la constitution d'une géographie sacrée, et le comportement des pèlerins dans la vaste zone de l'Orient entier. Il n'est que de parcourir le livre pour voir qu'on passe d'une ébauche plutôt sociologique au début, à une sorte de dictionnaire géographique dans la seconde partie. L'auteur a compulsè quantité de documents, débordant très souvent, et avec justesse, sur des documents en langue orientale, traduits du grec le plus souvent.

Il est incontestable qu'il y a une masse de faits énorme en peu de pages, et que les références abondent. En dépit des nombreuses cartes géographiques, des innombrables références à des ouvrages de valeur, nous n'avons pas l'impression que c'est d'abord l'histoire qui est ici satisfaite. Prenons quelques exemples vraiment au hasard: on nous parle p. 75 du concile de Dvin de 536 avec une référence à «Garitte, p. 140». Si l'auteur avait lu G. Garitte, il aurait trouvé que la date exacte du concile est le 21 mars 555 (p. 157), et l'interdiction d'aller à Jérusalem est commentée par le même maître p. 171, d'où il ressort que la mesure n'a rien à voir avec le comportement du pèlerin, mais uniquement avec la rupture de communion avec Byzance, qui domine alors, pour peu de temps, à Jérusalem. La date de 536 provient des

ouvrages de Galano et de Mansi, complètement dépassés par G. Garitte. Ce petit exemple montre la prudence qu'il faut avoir en prenant en main les faits allégués. En vérité, ce qui frappe, c'est certes l'intérêt de la masse de la documentation touchée, mais aussi son anhistoricité foncière: l'auteur a créé une fresque sociologique du comportement, où les dépendances mutuelles des dossiers, presque tous pris dans le feu croisé des positions politico-religieuses qui se partagent l'Orient, apparaissent comme des enracinements sans histoire dans une terre fécondée par la mentalité sacrée des adorateurs du Christ.

Autre problème: où s'arrête la limite entre la source grecque et la source récupérable en une langue orientale? Par exemple, il existe en arabe une énorme dossier de miracles pour saint Jean d'Ephèse, cité p. 63 comme type de gros centre sans documentation restante. Comment le dossier de Côme et Damien, en sa triple forme concurrente, peut-il être construit sur le seul recueil transmis en grec, p. 17, alors qu'est signalé dans *Hagiographie Cultures et Sociétés IVe XXIe siècles*, Paris 1981, p. 69-70, le dossier complet et la manière dont il innerve la triple forme de ce culte? Il y a dans la partie couvrant le répetoire géographique des problèmes dûs parfois à l'extraordinaire variétés des sources invoquées. Parfois un fragment de mosaïque dénote une église dévouée à tel saint, parfois c'est l'histoire entière. P. 353, saint Barthélémy était vénéré aussi à Theodosiopolis et encore à Martyropolis. Dans l'énumérations des églises de Constantinople, on se demande quel critère fait, soit allonger, soit surtout raccourcir les églises si bien analysées par le P. Janin. En particulier pour les sanctuaires de saint Michel, il nous semble que les plus importants n'y ont plus trouvé place.

Mais à réagir de la sorte, l'on va sans doute à contre-poil. Il est évident qu'il faudrait un livre énorme pour traiter convenablement la masse des dossiers ici alignés l'un à côté de l'autre. En fait, chaque patron de chaque édifice religieux est l'amorce d'un pèlerinage. Ceux qui ont oublié que le christianisme fut une religion universelle dès le départ retrouveront ici de quoi s'en persuader, sans pour autant se méprendre sur tout ce que peuvent avoir de trop humain certains excès des récurrences des fêtes de pèlerinages. Le paysage est campé, mais il faudra encore y construire l'histoire exacte des événements.

M. VAN ESBROECK S. J.

Pélagie la Pénitente, Métamorphoses d'une légende. T. 2: *La survie dans les littératures européennes.* Dossier rassemblé par Pierre PETITMENGIN et Anna-Maria BABBI, Bernard BANVANT, Jean-Pierre BORDIER, Régis BOYER, J. E. CROSS, Patrick DESCOURTIEUX, François DOLBEAU, Bernard FLUSIN, Konrad KUNZE, Pierre-Yves LAMBERT, Biger MUNK OLSEN, Philippe NOBLE, Joseph PARAMELLE, Jean-Pierre ROTSCHILD, Armand STRUBEL, Jean-Yves TILLIETTE, Études Augustiniennes, Paris 1984, pp. 387 + 1 tableau synthétique.

La premier tome de Pélagie la Pénitente, fruit du Séminaire d'Histoire des Textes de l'École normale supérieure dirigé par Pierre Petitmengin, s'at-

taquait à la polymorphie antique et orientale de la légende de saints Pélagie. Ce deuxième tome représente une avancée dans le territoire des générations successives du thème de la fameuse pénitente à travers l'ensemble européen. On peut dire sans conteste qu'il s'agit là d'une première, et d'une réussite. A travers les langues vernaculaires qui reprennent progressivement le thème en français, portugais, vieil-anglais, haut-allemand, néerlandais, norois, sans négliger les refacimenti grecs et latins, on entre en profondeur dans le tuf de l'accumulation culturelle européenne. Comme jadis Miss Kenyon utilisa une tranchée profonde pour comprendre le tell de Jéricho, ici le tranchant d'une légende ponctuelle et ancienne met en lumière une étonnante continuité à travers les mutations vernaculaires. C'est une mise en lumière d'innombrables strates de reprises, un balisage des circuits de transmission culturelle jusqu'à ce poème d'Augustin Daufresne de la Chevalerie publié en 1867 à Bruxelles, et au roman de Gaby MORLAY, Sainte Pélagie, patronne des comédiennes paru en 1956.

La présence ou l'élimination d'un thème particulier met en relief l'esprit du temps et du lieu: ici c'est le personnage de Satan qui ne convient plus, car la symbolique directe du surnaturel ne joue plus, là, c'est l'historicité qui cède le pas. Mais partout tous les manuscrits ont été pris en considération dans leur quasi-totalité. C'est dire qu'à travers le seul texte de Pélagie, la structuration des fonds anciens européens se fait jour d'une manière extrêmement expressive. Nul travail n'aura probablment mieux soudé la conscience européenne que ce retour à la source commune à travers un exemple petit, mais significatif.

M. VAN ESBROECK S. J.

Janez VODOPIVEC, *I santi fratelli Cirillo e Metodio compatroni d'Europa.* (= Studia Urbaniana 20) Pontificia Università Urbaniana, Roma 1985, pp. 176.

The ambitious aim of this book is to give a synthetic view about the Byzantine mission in Great Moravia, with its successes and conflicts in the liturgical, national, canonical, and political fields. The impulse for writing it was given by Pope John Paul II, when he proclaimed Cyril and Methodius copatrons of Europe.

The book is introduced by quotations from the addresses concerning the Apostles of the Slavs of recent Popes, in particular of Leo XIII and John Paul II. It concludes with selected passages taken from the documents of the Popes from Adrian II (867-872) to Stephen V (885-891). Stephen's acts contain expressions that already savour of the *saeculum obscurum*, hostile to the Slavic liturgy. There follows another series of selected documents of recent Popes on Cyrillomethodian questions. Interesting are also the author's reflection on the Cyrillomethodian tradition and the Union of the Church.

In the central part of the book are considered the beginnings of the Byzantine mission, nogotiations in Rome, Methodius' consecration as Arch-

bishop, his last years and death. The book continues with the suppression of the Cyrillomethodian legacy in Great Moravia, its temporary revival in Poland and Bohemia, the rebirth of the Slavic liturgy and culture in Preslav and Ohrid and its transfer to other Slavic nations, in particular to Rus' in the basin of the Dnieper.

Cyril and Methodius, though Greeks, appreciated also western liturgy and culture and western languages. It was Methodius' wish that his obsequies be celebrated in Greek, Latin, and Slavic. The Archbishop was universal-minded and so were his best disciples. The Cyrillomethodian tradition survived for several generations; actually, it never did perish. The author with many others reckons among the followers of the Cyrillomethodian tradition St. Vojtěch (Adalbert), the second Bishop of Prague (983-997), a wholehearted enthusiast of Cluniac ideals.

It is difficult to review such a book as this. The subject is important, there are not too many books in Italian on the topic. The book is convincing, because the author proceeds always on the basis of the sources. He was, however, probably harassed by lack of time and could not give to the work the last touches. To give some exemples: *Pentecostarion* does not contain patristic readings, but hymns and prayers for the Paschal time, till the first Sunday after Pentecost (p. 117). On page 69 the name of "Gregorio Nazianzeno" occurs three times, but once it is printed: "Giorgio il Teologo". Bishop A. M. Slomšek and Archbishop Cyril Stojan were neither mentioned nor involved in the *Grande Munus* of Leo XIII (p. 25).

Such errors are minor flaws. The author's purpose was more to interpret than to state facts.

J. KRAJCAR S. J.

Liturgica

Robert TAFT, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding.* The Pastoral Press, Washington 1984, pp. X + 203.

Well known as liturgiologist at the Pontificio Istituto Orientale, T. is author of *The Great Entrance* (1978²) as well as scholarly articles on the Byzantine liturgy. This collection of his essays, introduced by Professor Thomas J. Talley, priest of the Episcopal Church of the USA (Anglican Communion), addresses principally not the expert but the non-specialist in search of understanding the history and theology of liturgy. Though written in a style that is forthright. veering on the colloquial, sprinkled with wry humour and drawing metaphors from unexpected sources, the book includes numerous references to primary sources as well as to secondary literature from a wide cross-section of traditions. Readers are indebted to the Pastoral Press, an agency of the National Association of Pastoral Musicians (NPM), for producing this handsomely printed work, error-free from obvious misprints even in Greek typefont, and well indexed.

What we have is a collection of eleven (11) essays written in the late 70s and early 80s but for the most part revised and updated into a well balanced whole. Among the essays I found especially interesting: "Sunday in the Byzantine Tradition", "Frequency of the Eucharist throughout History", "Eucharistic Concelebration", and "The Spirit of Eastern Christian Worship". The East to which the book refers is of course the Eastern half of the Mediterranean basin, the cradle of our Greco-Roman heritage and specifically the seven Eastern Christian liturgical traditions (such as the Byzantine, Armenian, Coptic, Syrian) which originated in that part of the world even if today they are no longer restricted to the East. The West is the Church of Rome, that part of the West that T. knows best. He draws upon facts of history noting that "nothing is so relevant as knowledge, nothing so irrelevant as ignorance" (p. IX). Tradition, he argues, is not the past but the Church's present self-consciousness about what it has received. T. treats not only eucharistic liturgies but also the liturgy of the hours and the liturgical calendar. On all this he dispels certain myths that have become entrenched in our collective, undifferentiated consciousness.

T. mentions in passing views of the late Bernard Lonergan regarding heuristic structure (p. 159). Whether T. consciously trained himself to use Lonergan's eight functional specialities in his work is not clear, but he in practice goes through all those eight functions passing from the indirect discourse of *oratio obliqua* (what others are saying) to the direct discourse of *oratio recta* (what he personally concludes). The result is a wealth of insights.

In his treatment of the Roman liturgy, whose sobriety and restraint he admires, T. is fair though he is not shy about criticizing the present state of the Roman liturgy for its "sterile verbalization", the anomaly of "mob concelebrations", and its use of expressions that reify actions. Still he is unfair in lumping into one catch-all category "Roman Catholic liturgical theology" (p. 91). What he is referring to are the "official" positions in certain papal (especially Pius XII's), curial pronouncements, many of which in fact have been superceded, or else theological opinions that hardly reflect a consensus among Roman Catholics doing their homework.

The research by Pierre Nautin on Innocent I's letter (A. D. 416) describing the *fermentum*, research to which T. refers as not yet published (p. 108, n. 2), has appeared in *Ephemerides liturgicae* 96 (1982) 510-522. A closer look at the complete article might lead to a few adjustments in T.'s text (p. 101-102). The *fermentum*, a piece of the eucharistic bread from the liturgy of the bishop sent to *tituli* (places where non-communicating catechumens and penitents assembled for prayer within the city of Rome), was intended to preserve the centrality of the *unum altare* and to allow priests ministering at the *tituli* to share in the eucharist. Apparently the *immixtio* of the *fermentum* into the wine was seen as consecrating the wine. But, as Nautin indicates, priests in the outskirts of the city at *cimiteria* were encouraged to "say Mass" without the bishop, as also were those in *parrochiae*, the rural outposts not too far distant.

A few terminological improvements can be suggested for the sake of ecumenical sensitivity. Nowadays, it is recognized as inappropriate to identify

the church in Mesopotamia as "Nestorian". Such a label should be buried alongside of other terms, which T. avoids, such as Monophysites or Unitates. Likewise, instead of calling this church East-Syrian (pp. 73, 105) it is proper to use the name they themselves prefer: the (Apostolic and Catholic) Assyrian Church of the East. And instead of calling certain churches non-Chalcedonian (p. 72), especially when details are vague about who were invited to Chalcedon and who were not, it is preferable to identify them as pre-Chalcedonian. Another term T. might reconsider is his use of the word "celebrant". Cannot "celebrant" or "main celebrant" of the liturgy be reserved for Jesus Christ or at least the whole community celebrating in union with Christ, whereas the assembly's coordinator is the *presider* at the liturgy?

What would enrich this book is dialogue with the recent important ecumenical consensus statements on the eucharist, such as those of the ARCIC *Final Report*, the Lutheran/Roman Catholic text on *Das Herrenmahl*, the Orthodox/Roman Catholic Munich text, but especially the Lima Document of the Faith and Order Commission *Baptism, Eucharist, and Ministry*, in which East and West collaborated, specifically in regard to its section on liturgical celebration of the eucharist. Would T. agree with what the Lima Document identifies as the 21 essential elements of eucharistic liturgy? How would he explain the usual description of the eucharist as also the Church's *sacrificium nostrum*? How would he respond to Orthodox theologians who consider Western Christians baptized as infants as being "deprived" of the eucharist in the sacrament of initiation? Finally, a glossary of terms such as heortology (20), invitatories (43), synaxis (76), typica (72), would have been a useful addition for the non-specialist.

In light of T.'s significant contributions to liturgical research it is not surprising that he was chosen by the North American Academy of Liturgy to receive its Berakah Award for 1985. The publication soon of the American edition of his *The Liturgy of the Hours in the Christian East* will surely be of interest.

M. A. Fahey S. J.

Robert Taft, S. J., *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church.* K. C. M. Press, Cochin, Kerala (India) 1984, pp. XI + 303.

Die Offizien der einzelnen orientalischen Riten — des armenischen, des ost — und westsyrischen, des koptischen, äthiopischen und byzantinischen — sind in dem Büchlein, wie schon sein Untertitel ahnen läßt, eher summarisch beschrieben (Teil 2, S. 143-221). Teil 3 über den Sinn des kirchlichen Stundengebetes ist dagegen vergleichsweise ausführlich (S. 225-281). Der Löwenanteil kommt aber dem ersten Teil über die historischen Ursprünge des kirchlichen Studengebetes zu (S. 1-140). Daß von daher viel Licht auf die später beschriebenen einzelnen Offizien fällt, versteht sich von selbst.

Der historische Teil behandelt, grob gesprochen, das Gebet der Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Daß iüdisches Erbe auch im christlichen

Gebet weiterlebt, scheint nur zu selbstverständlich. Nach dem Verf. ist es aber weit weniger leicht, konkrete Anknüpfungspunkte auszumachen. Die vorkonstantinische Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß es noch keine Gebetsversammlungen gibt. Unter den Empfehlungen, zu bestimmten Zeiten zu beten, liegt die deutlichste Insistenz auf dem Gebet am Morgen und Abend. Wenn in der *Apost. Trad.* schon eine morgendliche Versammlung erscheint, so zeigt der Text klar, daß es um Unterweisung geht, nicht um Gebet. Wenn man allerdings, wie es auch der Verf. tut (S. 30 f.), die nur in der äthiopischen Version erhaltene Beschreibung von abendlicher Agape und Luzernar ernst nimmt, kommt man dann nicht zu einem gemeinsamen Gebet am Abend schon zu recht früher Zeit? Und bei Tertullian scheint sogar eine nächtliche Gebetsversammlung bezeugt, wozu der Verf. wohl keine klare Stellung nimmt (S. 20). Es stellt sich überhaupt die Frage, was wirklich geübte Bräuche und was Idealvorstellungen sind. Der Kursus etwa, den wiederum die *Apost. Trad.* für die Gebetszeiten gibt, enthält neben dem Morgen- und Abendgebet noch drei weitere Gebete für den Tag (3., 6. und 9. Stunde) und zwei für die Nacht (Mitternacht und Hahnenschrei). Das ergibt eine Siebenzahl, wie sie anderswo gern mit Ps 118,164 begründet wird. Der Verdacht kommt auf, daß man hier, auch wenn man nicht die Psalmstelle heranzieht, einen Zyklus von sieben Gebetszeiten konstruiert haben könnte.

Im 4. Jahrhundert bilden sich dann zwei verschiedene Offizien heraus, einmal in den Gemeinden ("Kathedraloffizium"), zum anderen bei den Mönchen der ägyptischen Wüste. In beiden Fällen werden nur jene beiden Gebetszeiten, die schon immer als die wichtigsten galten, institutionalisiert: die am Morgen und am Abend. Die Unterschiede liegen einmal in einer gewissen Zeitverschiebung, weil die Mönche sich früher vom Schlaf erheben, so daß ihr Morgenoffizium mit Fug und Recht als Vigil bezeichnet werden kann. Ganz frei von Zweideutigkeit ist diese Terminologie allerdings nicht, da es auch eine eigentliche Nachtwache geben kann, wie sie etwa nach Kassian von alters her in der Nacht vom Freitag zum Samstag gehalten worden wäre (vgl. S. 124). Zum anderen sind aber auch die Horen in den beiden Offizien jeweils ganz anders charakterisiert. Im Gemeindeoffizium wird am Morgen und Abend Gottes Lob mit dazu passenden Texten gesungen. Das Mönchsoffizium ist dagegen meditativ und verwendet Texte, vor allem die Psalmen, fortlaufend. Außerdem verwirklichen die Mönche in ganz anderer Weise den Auftrag zum immerwährenden Gebet, indem sie ihr gesamtes Tagewerk mit Gebet verbinden. Der Verf. schließt sich dabei auch einer bestimmten Interpretation der sogenannten Engelregel an, die Veilleux für eine spätere Verwendung dieses Textes feststellen konnte, und macht sie zum eigentlichen Sinn dieser Gebetsregel: die zweimal zwölf Gebete wären für die zwölf Stunden des Tages und der Nacht bestimmt und als Verwirklichung des Gebotes des immerwährenden Gebetes gedacht gewesen (S. 86 f.). Bei der "Engelregel" hätten zwei Texte genauer auseinandergehalten werden sollen (S. 75, 86, 128 und 181): Mit diesem Terminus bezeichnet man gewöhnliche jene Mönchsregel, die nach dem 32. Kap. der *Hist. Laus.* Pachom von einem Engel erhalten hätte. Hier wird das gesamte Leben der Mönche geregelt, natürlich auch ihre Gebetszeiten. Und hier kommen die zweimal zwölf Gebete (nicht: Psalmen) vor, von denen gerade die Rede war. Etwas anderes ist der Bericht Kassians

(*Instit.* 2, 5-6) von dem Engel, der den Mönchen die Weisung gibt, daß die Zahl der Psalmen pro Gebetszeit auf zwölf zu begrenzen sei. Noch eine weitere Präzisierung sei hier gegeben. Der Verf. zitiert nach Veilleux "the series of prayers for the twelve hours of the night", die sich im Grab eines Mönches gefunden hätten (S. 87), sagt aber nichts davon, daß es sich um einen altägyptischen Text handelt und daß es Veilleux gerade um die Möglichkeit ging, hier könnten vorchristliche ägyptische Einflüsse auf das Stundengebet der Mönche vorliegen. Der fragliche Text ist der Papyrus Boulaq 7, und ich zitiere die kurze Zusammenfassung der Faksimileausgabe von MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq* I (Paris 1881) 10: "le recueil des prières qu'on doit adresser à chaque heure de la nuit et à chacune des divinités protectrices de ces heures pour la santé du roi et l'éloignement des maux qui pourraient l'atteindre" und verweise darauf, daß es eine ältere Übersetzung des Textes bei G. MASPERO, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre* (*Notices et extraits* 24, 1; Paris 1883) 59-73 gibt. Eine Eigentümlichkeit des Jerusalemer Gemeindeoffiziums ist es, daß es am Sonntag vor dem Morgenoffizium als Auferstehungsfeier auch eine Vigil kennt, die später weitere Verbreitung gefunden und ihre Spuren in verschiedenen Offizien hinterlassen hat. Das von Egeria beschriebene Jerusalemer Offizum zeigt aber auch schon starke Einflüsse des Mönchsoffiziums, nämlich eine allmorgendliche Vigil (S. 58) und Tageshoren (S. 60).

Damit sind wir praktisch schon bei dem Offizium, wie es sich in den verschiedenen städtischen Zentren, wo Mönche gemeinsam leben, durch eine Verbindung von Mönchs- und Gemeindeoffizium herausbildet. Einmal wird die Mönchsvigil in je verschiedener Weise mit der Morgenhore des Gemeindeoffiziums kombiniert, zum anderen wird der Horenzyklus aufgefüllt. Da diese weiteren Horen aber gar nicht zum ursprünglichen Bestand des Mönchsoffiziums gehören, muß man m. E. annehmen, daß in ihnen die entsprechenden altchristlichen Gebetszeiten weiterleben.

Diesen verschiedenen Offizien sind die einzelnen Kapitel des ersten Teiles gewidmet. Die Argumentation ist solide, alle wichtigen Zeugen kommen zu Wort, die Texte sind sogar in weitem Ausmaß wörtlich wiedergegeben und werden alle eingehend erläutert. Es ergibt sich ein überzeugendes Gesamtbild, ohne daß eine falsche Sicherheit vorgetäuscht würde. Es bleiben offene Fragen, ja, ein eigenes Kapitel behandelt "quaestiones disputatae", mit besonderer Ausführlichkeit (S. 113-140), wobei es speziell um den Ursprung von Vigil (Nokturn), Morgengebet (Laudes) und Prim geht.

Zwei Kleinigkeiten zum koptischen Offizium. Wenn mehrfach gesagt wird (so S. 127 und 135), daß das koptische Horologium, seinem rein monastischen Charakter entsprechend, nicht die Psalmen 148-150 am Schluß der Morgenhore kenne, so ist das formell natürlich richtig. Man sollte aber nicht aus dem Auge verlieren, daß die Laudes-Psalmen sich in der koptischen Mitternachts-Psalmodie an der Stelle finden, die der anderer Riten entspricht, nämlich als Abschluß der biblischen Cantica (vgl. S. 184). Und die "poetic refrains" der einzelnen Horen heißen auch bei den Kopten "Troparien" und nicht "Psali" (S. 182). Letztere Bezeichnung gebrauchen die Kopten für andere poetische Kompositionen (vgl. S. 184).

Das kleine Büchlein mit seinem reichen und gediegenen Inhalt ist vor

allem für die Geschichte der Anfänge des Stundengebetes ein sicherer Führer. Die bescheidene Aufmachung (und einige typographische Mängel) sollten seinem Erfolg keinen Abbruch tun.

H. QUECKE S. J.

Maronitica

Michael BREYDY, *Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert.* (=Forschungsberichte des Landes Nordrhein -Westfalen, Heft 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften) Westdeutscher Verlag, Opladen 1985, pp. 272.

L'A., come dice egli stesso nella prefazione, accettò a Goslar, dove si tenne nel 1980 il primo congresso internazionale di letteratura araba cristiana, l'incarico degli aggiornamenti riguardanti la produzione letteraria araba dei Maroniti, in vista di una revisione e di una traduzione della GCAL.

La raccolta di dati per tali aggiornamenti offre ora all'A. l'occazione di un'opera autonoma, sulla storia della letteratura siro-araba dei Maroniti lungo i secoli VII-XVI. Essa è composta di 9 capitoli che trattano delle origini della comunità maronita, del primo patriarca, degli storici maroniti dei secoli VII-XIV, del Kitāb al-Hudā, della produzione di Tommaso di Kafarṭāb e di Gabriele Ibn al-Qilaʿī, di poeti e canonisti del secolo XVI, di copisti e di cronachisti dei secoli XII-XVI.

Infine, una prima appendice raccoglie 4 frammenti siriaci, finora non abbastanza valorizzati, del *Perì Archōn* di Basilio, della confessione di fede di Anfilochio, della risposta antinestoriana di Martirio e della Cronaca di Teofilo Ibn Tūmā. La seconda appendice elenca un certo numero di «errata» della GCAL. Si tratti di una quarantina di passi cui successive ricerche, in maggioranza dello stesso Breydy, apporterebbero più spesso complementi che non radicali rettifiche.

Il lavoro offre dunque delle precisazioni storiche, delle correzioni e degli aggiornamenti, oltre a segnalare nuova documentazione inedita, rispetto alla mirabile sintesi dell'opera del Graf, il cui ultimo volume è uscito trent'anni fa.

Più che le pagine apologetiche sul primo patriarca dei Maroniti e sui suoi scritti, o le espressioni polemiche contro Chabot e Tisserant (102-107) proprio questo arricchimento documentaristico costituisce l'apporto valido di cui ci felicitano con l'A.

V. POGGI S. J.

Michel BREYDY, *Kult, Dichtung und Musik bei den Syro-Maroniten.* Bd III, *Rishaiqole. Die Leitstrophen der Syro-Aramäischen Liturgien. Repertorium und Kommentar.* Kobayath (Chez l'Auteur: Käulchensweg 38, D-5000 Köln 91), 1979, p. 550.

Le P. M. BREYDY est bien connu pour ses travaux et ses recherches qui ont fait progresser nos connaissances dans le domaine maronite et dans le milieu syriaque. En plus de nombreux articles, rappelons ses deux thèses, sur l'office divin (1960) et sur le concept du sacerdoce (1964), suivies d'autres volumes jusqu'en 1983 sur *Sa'id ibn Baṭrīq et ses sources* (CSCO). Dans le domaine que nous abordons, M. B. prépare une trilogie, dont le deuxième vol. a déjà paru en 1971: *Kultdichtung und Musik im Wochenbrevier der Syro-Maroniten.* Le vol. que nous recensons se limite aux *Rešay-qale*, mais il s'élargit à toutes les liturgies de langue syriaque, même si, fondamentalement, le travail a comme première la perspective maronite suivant le titre de la trilogie. Il fallait quelqu'un comme M. B., passionné de manuscrits, compétent en syriaque, et versé en histoire, pour entreprendre un tel travail. L'introduction, en allemand, fort érudite (p. 7-67), montre l'extension de la recherche et son importance, les manuscrits utilisés, ainsi que les sources des *Rešayqale.* Après la bibliographie et les sigles (p. 70-75), l'A. donne le texte de Douayhy (*Rešay-qole Syrorum*) qu'il commente, en latin, comme le reste du livre (76-415). Suivent plusieurs *Appendix*: sur les Byzantins, les Chaldéens et les Syriens (416-487) et une série d'*index* de *Rešay-qale*: de Douayhy, des Byzantins (Melkites), des *soghyata*, des Chaldéens, et des Syriens (488-520), et enfin un *index* comparé avec les œuvres d'Ephrem éditées dans le CSCO (521-550). Il n'y a pas d'index analytique ou de noms propres. La présentation du livre est bonne et la disposition typographique des strophes en un beau *serṭo* est excellente, ce qui facilite énormément l'identification du rythme d'un *reš-qala.*

Il serait abusif de prétendre rendre suffisamment compte d'un travail aussi dense. Il faut donc se limiter à quelques points essentiels. Le *De Tonis Syrorum* du patriarche Douayhy est la base de l'œuvre qu'il commente; mais M. B. a voulu partir d'une recherche exhaustive des manuscrits qui se partagent en deux familles: la première, plus fidèle, représentée par le *Ms Beyrouth Arabe 1351* et *Ms Halle, Bibl. der D.M.G., Syr 6*; la deuxième qui contient l'addition de deux ou trois chapitres, dont l'ancêtre est *Ms Rome, Alépins mar* (aujourd'hui Mariamites) *86*, etc. Douayhy réduit les quelques cent-soixante types mélodiques et métriques, dont près d'un tiers sont des *Rêšay-qale*, à cinq groupes à partir des stiques de la composition de la strophe: distiques, tristiques, tétrastiques, pentastiques, et poésie mixte; dans les *Mss* de Rome, il y a, en plus, deux autres chapitres sur les mélodies singulières et sur la répartition des mélodies en sept jours de la semaine. M. B. étudie le recueil non seulement à partir des liturgies de langue syriaque, mais aussi à partir des Pères syriaques utilisés dans ces liturgies, notamment saint Ephrem.

L'étude de M. B. met en relief un principe fondamental de l'art poétique syriaque, à savoir que le mètre est fondé essentiellement non sur l'accent

tonique des mots — ce qui est d'une importance minime — mais sur le nombre des syllabes dans chaque stique. En cela, l'œuvre confirme donc cette règle sur laquelle existe un consensus général chez les syriaques et d'ailleurs la simple lecture correcte d'un poème le manifeste. C'est sur cette règle que Douayhy base sa classification. Les exceptions peuvent, à notre avis, s'expliquer soit par la licence poétique, soit par une faute du poète, soit par la variété des strophes, soit aussi par la difficile lecture des manuscrits où le copiste ne dispose pas les strophes selon leurs stiques mais les écrit comme de la prose. Je me demande aussi si notre lecture actuelle n'a pas abrégé certaine formes; nous lisons actuellement, par ex. *mqaṭṭlana* au lieu de *m^eqaṭṭ^elana* (deux syllabes en moins), etc. De même le *alef* de *enna* (moi) est souvent muet déjà chez Ephrem (justement dans D 114 qui, avec le reste des *Carm. Nis.* 36, commence avec des vers de 4 syllabes, et non de 3 + 6), etc. En ce qui concerne les *'onaye* (répons) des hymnes, M. B. pense qu'ils étaient originairement parfois l'exorde de l'hymne où ils se trouvent (p. 62). Ceci est valable lorsque le répons a le même nombre des syllabes que les autres strophes. Mais pour l'ensemble de la question, nous devons attendre le premier vol. de la *trilogie* de M. B.

L'importance des textes liturgiques pour l'étude de l'art poétique syriaque nous amène à un autre point, celui de l'impact des livres liturgiques dans la transmission des œuvres des Pères, surtout leurs *madraše*. La tendance actuelle dans l'édition des textes est de préférer la tradition directe à la tradition liturgique, étant donné que celle-ci est, effectivement, plus sujette aux remaniements. Mais l'œuvre de M. B. remet en valeur cette dernière et montre qu'elle peut nous aider à améliorer les éditions, par ex. celles d'Ephrem; ainsi pour le *De Nativitate*: D 12; D 108, D 116, D 124, D 130 et D 119; de même voir les remarques sur D 119 comparé avec D 50/c; etc. Et ce n'est pas le moindre mérite de l'A.

L'étude comparée de la *tešboḥta* chaldéenne et de la *soghita* maronite est à signaler. Elle établit l'équivalence entre les deux; en effet, linguistiquement, les deux termes s'équivalent, même si un certain usage a réservé la *soghita* pour le poème dialogué. Mais l'A. établit l'équivalence à partir de pièces comparées où l'on remarque l'identité presque totale (p. 434-470; mais je doute pour p. 446). Aussi comprend-on que les deux liturgies ne sont pas aussi loin l'une de l'autre comme on pourrait le penser! A ce propos, je dois signaler un ouvrage sur les *rešay-qale* chaldéens, non édité, composé déjà en 1942, par le p. Th. HANNONA, qui m'a été confié pour une éventuelle publication. (Dans ce chapitre, je signale une faute d'impression: Yohannan d-Beth Rabban est mort en 567 et non en 1567; p. 447).

Dans l'appréciation de ce même effort «interrituel» de M. B., nous avons lu avec intérêt l'*Appendix IV* sur «quelques tons ou *rešay-qale* spécifiques des Chaldéens» (p. 483-487). Il me semble qu'une imprécision initiale en a entraîné d'autres. Il s'agit de la réforme fondamentale d'Išo'yahb III qui a eu lieu à partir du Couvent Supérieur près de Mossoul (651-658/9). L'A. écrit (p. 483): «Dum ipsa fondatio Monasterii Superioris non ultra saec. VII repetenda sit, officia eidem monasterio adscripta (vel eorumdem nova structura) nequent esse s. XIV antiquiora. (Cf. MATEOS, *op. cit.* [Lelya Sapra] 27 et 461; item A. ABOUNA, *op. cit.* [Litt. Aram.] 284)». Voici les sources citées; A. Abouna

dit simplement que la réforme d'Išo'yahb précéda celle du Monastère Supérieur, sans préciser la date. Quant au p. Mateos, il écrit: «Ce couvent se trouvait à Mossoul, au bord du Tigre. En 650/1, le patriarche Išo'yahb III, dit d'Adiabène, vivait dans ce couvent et y posait les normes à peu près définitives de la liturgie chaldéenne. La date de sa fondation est inconnue...». Quant à p. 461 de *Mateos* qui a fait que notre A. pense que notre liturgie remonte dans sa «nouvelle» structure au XIV siècle, elle donne une *introduction* du Ḥudra (Prière du Cycle liturgique) de Rabban Brikišo', au XIV siècle, qui attribue l'organisation du Ḥudra précisément à Išo'yahb III. D'autres imprécisions se trouvent à propos des *Qale d-Šahra* (ib.), de l'édition de Bedjan, qui pourtant simplement compile les offices selon une période de l'année (p. 485), etc. Les *Qale d-'Udrana* sont discutés comme des *Rešay-qale*, alors qu'il n'en sont pas une collection, ou en tout cas pas exhaustive (483-8), etc. Dans un autre domaine, je signale une omission importante: pp. 76-80, texte arabe de l'introduction de Douayhy imprimé sans la traduction latine.

Il va sans dire que nos remarques concernent un domaine précis et ne compromettent pas l'ensemble de l'œuvre, remarquable à plusieurs égards. Les travaux comparés sont toujours difficiles! Les syriacisants et les syriaques, patroloques ou liturgistes, hommes de lettres ou historiens, trouveront une mine de renseignements dans ce livre important. Le p. Breydy mérite d'être remercié et félicité pour avoir édité un tel ouvrage dans les difficiles conditions du Liban qu'on connaît. Que Dieu lui donne de mener à terme sa *trilogie.*

P. YOUSIF

Yūḥannā al-'INDĀRĪ, *Al-Muṭrān Yūḥannā Ḥabīb, mu'assis ğam'iyyat al-Mursalīn al-Lubnāniyyīn al-Mawārinah* (Beirut 1980), pp. 502.

Le P. 'Indārī, missionnaire maronite, nous présente ici une biographie extrêmement détaillée du fondateur de sa congrégation, qui a le mérite d'être entièrement établie à partir des documents originaux publiés autrefois en cinq volumes par le P. Yūḥannā Mārūn Faraḥ al-Sab'alī (1860-1943).

Né en octobre 1816 à Bayt ad-Dīn, Ḥabīb b. Buṭrus b. Yūsuf al-'Ayn Ksūrī, le futur fondateur, étudie de 1830 à 1838 dans la célèbre école maronite de 'Ayn Warqah, et se spécialise dans le droit, tant canonique qu'islamique. En août 1839, à peine âgé de 23 ans, il sera nommé juge des Chrétiens, à Dlebtā, par l'émir druze Béchir. Ordonné prêtre le 5 avril 1841, il continue d'être juge jusqu'en octobre 1855.

Alors il commence à missionner dans les villages de la montagne, dans la région de Dlebtā, Šarfah, Ṣarbā, 'Amšīt et 'Ayn Warqah, pendant une dizaine d'années, jusqu'en mars 1865. C'est durant cette période qu'il eut une vive conscience de la nécessité de créer une congrégation maronite missionnaire, un peu comme celle des jésuites. Il s'en ouvrit au patriarche Būlus Mas'ad, qui lui proposa d'envoyer les futurs missionnaires se former à 'Ayn Warqah avec les autres séminaristes. Après quelques années d'expérience, la formule s'avéra peu satisfaisante: d'une part, ils ne s'entendaient pas avec le

supérieur du séminaire, le P. Aslambūlī; d'autre part, ils dépendaient trop directement du patriarche. Le P. Ḥabīb demanda alors au patriarche soit de créer une nouvelle congrégation qui ne dépendrait pas *directement* du patriarche (tout en étant patriarcale), soit de se joindre avec ses compagnons à la Compagnie de Jésus.

Mais il comprit aussi que cette indépendance ne viendrait qu'avec l'indépendance financière. Le 18 février 1865, le P. Ḥabīb achète aux moines arméniens catholiques, de ses propres deniers, le monastère de Dayr al-Kuraym (Kreim), et s'y installe le 13 mars 1866 avec ses compagnons, en tout trois prêtres. Il faudra attendre avril 1867, quand le nombre des compagnons se sera élevé à sept prêtres, pour tenir leur premier chapitre général, qui élira le P. Isṭifān Quzāḥ (1819-1897) premier supérieur général de la congrégation naissante.

En mai 1867, à l'occasion des fêtes du 18e centenaire du martyre des saints Pierre et Paul, le P. Ḥabīb accompagne le patriarche à Rome. De là, ils vont à Paris, où ils résident chez le comte Rušayd al-Daḥdāḥ. C'est à Rome et à Paris que le P. Ḥabīb achète les ouvrages qui constitueront le noyau de la bibliothèque des Missionnaires Maronites.

Rentré à Dayr al-Kuraym, le fondateur s'occupera de la rédaction des Constitutions, qui rappellent sur plus d'un point celles de la Compagnie de Jésus. Elles seront définitivement approuvées par le patriarche le 31 mai 1873. Désormais, la mission du P. Ḥabīb était achevée. Le 14 décembre 1889, il fut nommé évêque titulaire de Nazareth. Il mourut le 4 juin 1894.

Les documents publiés ici, outre qu'ils retracent les épisodes de cette fondation, nous révèlent le cheminement intérieur du fondateur et sa lutte constante pour maintenir la liste apostolique de la Congrégation, en même temps que l'indépendance par rapport au patriarche, tout en demeurant de droit patriarcal. Une lettre de lui du 3 novembre 1863, adressée au patriarche Būlus Mas'ad, est révélatrice de son but: il voulait que ses fils approfondissent l'étude des sciences religieuses (et profanes) et qu'ils se consacrent à écrire et à missionner, afin de contrecarrer l'influence croissante qu'exerçaient les protestants parmi les Maronites (cf. p. 130).

L'ouvrage est bien construit et se lit aisément. De nombreux portraits de personnages contemporains, ainsi que deux belles photos en couleur du fondateur et de son monastère, agrémentent le texte. Aux pages 494-495 sont reproduits deux documents du fondateur, datés de 1879 et 1886. Aux pages 232-233 et 446-447 sont donnés deux tableaux synoptiques fournissant toutes les données utiles sur les premiers missionnaires entrés jusqu'en 1916. En revanche, la bibliographie (p. 11) est un peu maigre, et nous aurions aimé trouver un chapitre synthétique de conclusion.

Au total, un bon ouvrage solide, auquel on souhaitera une ample diffusion; celle-ci aurait été facilitée en Occident si l'auteur y avait ajouté une introduction en langue européenne.

Kh. SAMIR, S. J.

Medii Aevi

Antonio FRANCHI, *I Vespri Siciliani e le relazioni tra Roma e Bisanzio. Studio critico sulle fonti.* (= Quaderni di «Ho theologos», 1/1984), Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1984, pp. 174.

Questo nuovo volume del noto Studioso è stato occasionato dalla commemorazione del VII centenario dei Vespri Siciliani, fatta a Palermo nella chiesa di S. Spirito, nella quale essi scoppiarono il 31 marzo 1282. Oltre a una celebrazione liturgica, era prevista una conferenza, come «contributo scientifico». In questo libro si ritrovano il titolo della conferenza e il suo contenuto, che, ovviamente, è stato eleborato ed aumentato.

Il titolo farebbe pensare a un'indagine sistematica sui Vespri Siciliani visti alla luce dei rapporti politico-ecclesiastici tra il Papato e l'Impero bizantino. Ma in realtà l'indagine verte sui singoli momenti politici e diplomatici che, soprattutto nel 1281, si avviano verso lo sbocco dei Vespri, le cui conseguenze, negative per Carlo di Angiò e positive per Michele VIII Paleologo, saranno incalcolabili. Tutto sommato, si ha l'impressione che la presenza delle relazioni tra Roma e Bisanzio resti al margine della tematica di questo studio; perciò forse sarebbe stato preferibile un titolo più sfumato.

Resta vero tuttavia che gli interrogativi sottesi in tutte queste pagine del P. Franchi si ricollegano a due principali: quale parte ebbe il Papato nelle vicende politiche e diplomatiche suaccennate? quale fu il comportamento di Bisanzio (che in questo caso vuol dire: Michele VIII Paleologo) verso i vari atteggiamenti dei Papi e verso gli uomini e le cose che determinarono una rivolta, la quale distolse per sempre Carlo d'Angiò dall'idea di conquistare l'Impero bizantino per restaurarvi un proprio Impero «latino»?

Le risposte formulate esplicitamente e accennate dal P. Franchi sono in gran parte una conferma di quelle acquisite da lungo tempo in sede storiografica. Il Papato, finché fu in mano di pontefici italiani e di larghe vedute, come Innocenzo IV, Gregorio X e Niccolò IV, cercò di assicurare l'unione ecclesiastica con Bisanzio e con l'Oriente cristiano garantendone, nella misura consentita dalle situazioni concrete, la indipendenza politica e l'integrità territoriale. Perciò si oppose tenacemente alla mire aggressive ed espansionistiche di Carlo d'Angiò; e in tale opposizione va ricercato il senso politico «esteriore» o «temporale» dell'unione proclamata a Lione nel 1274, nonostante gli intrighi dell'Angioino. Quando invece i Papi furono francesi e ligi alla politica angioina, il Papato assunse un atteggiamento diametralmente opposto: scoraggiava l'unione ecclesiastica con Bisanzio e favoriva Carlo d'Angiò mettendo a sua disposizione perfino le armi spirituali delle censure ecclesiastiche.

Bisanzio doveva stare sulla difensiva, data la situazione creatasi in seguito alla quarta crociata (1204). Ad ogni mossa dell'Angioino il Paleologo ne opponeva un'altra contraria ed ugualmente efficace. Carlo si faceva forte del Trattato di Viterbo (1267), rinnovato a confermato con Patti di Orvieto (3 luglio 1281): come padre di Beatrice andata sposa a Filippo di Fiandra, imperatore latino titolare di Costantinopoli, egli aveva il «diritto» di ricon-

quistare l'Impero «usurpato» da Michele VIII Paleologo. Ma questi trovò un alleato prezioso in Pietro III d'Aragona, che, essendo marito di Costanza, figlia di Manfredi, aveva il «diritto» di togliere il Regno di Sicilia ugualmente «usurpato» dall'Angioino. E, se a sostegno del proprio «diritto» Carlo aveva trovato allleati nel papa Martino IV, in Venezia, nel Principe di Morea e in altri Stati e sovrani; Pietro III era sostenuto non meno vigorosamente nel suo «diritto» dai re di Castiglia e d'Inghilterra, dai fuorisciti filo-svevi di Sicilia (tra cui si distinse Giovanni da Procida), da Genova, ecc. Ai Patti pro-angioini di Orvieto alcuni mesi dopo vennero opposti dei Patti pro-aragonesi, anzi un Trattato vero e proprio (pp. 57-60), mediante il quale il Paleologo s'impegnava ad aiutare finanziariamente Pietro III alla costruzione di una flotta destinata ad invadere al momento giusto la Sicilia. Così nel 1281 i due blocchi fecero a gara nel prepararsi anche militarmente. Nei primi mesi del 1282, se Carlo d'Angiò era pronto a intraprendere la sua spedizione in Grecia, Pietro d'Aragona poteva far salpare la sua nuova flotta, in apparenza verso Tunisi ma in realtà verso la Sicilia. La rivolta dei Vespri sbloccò la situazione mettendo subito in vantaggio Pietro III e Michele VIII, benché quest'ultimo, già scomunicato il 18 novembre 1281 da Martino IV, si vedesse colpito da una seconda scomunica pontificia il 26 marzo 1282 e poi da una terza il 7 maggio dello stesso anno. Carlo d'Angiò non riuscì a domare la rivolta della Sicilia, pur logorandovi le forze di terra e di mare che aveva destinate all'impresa antibizantina. L'Impero bizantino, grazie all'abilità diplomatica e alle elargizioni di denaro del Paleologo, potè respirare. Pietro III divenne il primo re aragonese di Sicilia.

Il racconto di queste vicende è ricostruito dal P. Franchi col metodo che gli è solito: lettura capillare di tutte le fonti accessibili (edite e inedite) e vaglio critico meticolosissimo dei loro dati, ricorrendo, eventualmente, non solo alle edizioni a stampa di ogni fonte, ma anche alla sua tradizione ms. Tale metodo non permette tesi o ipotesi brillanti, ma aiuta spesso a precisazioni cronologiche o prosopografiche preziose, a correzioni importanti di testi, a confutazioni di affermazioni storiografiche tradizionali e perfino alla scoperta di inediti storicamente indispensabili (cfr. pp. 145-163).

Questo studio s'impone dunque come imprescindibile nel suo settore. E ciò, anche se vi si può lamentare qualche svista, qualche rudezza espressiva e, soprattutto, la mancanza di un indice dei nomi e delle cose più notevoli.

C. Capizzi S. J.

Lexikon des Mittelalters, Dritter Band, Erste Lieferung, *Codex Wintoniensis — Corbie*, cc. 1-224; Zweite Lieferung, *Corco Baiscind — Dalmatien*. cc. 225-447; Dritte Lieferung, *Dalmatinac — Della Faggiola*, cc. 449-672. Artemis Verlag, München und Zürich 1984, cc. 1-672.

Come abbiamo riconosciuto recensendo precedenti dispense (OCP 49, 508-509) questo *Lexikon* riserva larga parte all'Oriente Cristiano ed è perciò

un indispensabile strumento di lavoro per chi studia il settore orientale del Cristianesimo. Infatti, nelle tre dispense che abbiamo sott'occhio, più di settanta voci interessano particolarmente l'Oriente Cristiano. Ne nomino soltanto alcune: *Collectio Legum Mosaicarum et Romanarum, Collectio Avellana, Collectio Palatina, Comes, Communio, Concilium, Consul, Corpus Hermeticum, Corpus iuris, Custodia Terrae Sanctae, Damaskus, Damietta, Dante Alighieri, Dečani, Deesis.*

Tali voci, generalmente ben fatte, condensano in sintetica lucidità dati importanti e segnalano una bibliografia scelta e aggiornata.

Ci permettiamo qualche commento concreto.

L'articolo *Communio* avrebbe dovuto trattare anche dell'accezione del termine considerata da L. Hertling nel saggio *Communio und Primat,* (1943) poi tradotto e riveduto, *Communio, Chiesa e Papato* (1962).

La voce *Consul,* limitata ai consoli romani, rimanda a *Konsul, Konsulat* e *Konsulsverfassung,* dove si tratterà senz'altro dei consolati cristiani in Terra islamica.

Troviamo piuttosto ridotto l'articolo *Custodia Terrae Sanctae,* benché redatto da ottimo conoscitore della storia della Terra Santa, B. Hamilton (*The Latin Church in the Crusader States,* 1980; rec. OCP 47, 495-497).

La voce *Damaskus,* suddivisa tra H. M. Biedermann e C. Cahen, avrebbe dovuto contemplare anche l'archeologia cristiana di Damasco, per es. dei ricordi paolini e della chiesa di S. Giovanni, poi divenuta moschea.

La voce *Damietta,* curata da M. Brett, può sembrare a prima vista lacunosa, non citando neppure Oliviero di Paderborn. Ma una nota rimanda alla voce *Kreuzzüge,* dove Damietta avrà altro spazio nella storia delle Crociate.

Dante Alighieri ha per sé un lungo e documentato articolo, composto opportunamente a più mani. Vi manca tuttavia un'allusione al tema «Dante e l'Islam» che l'islamologo spagnolo Miguel Asin Palacios aveva già arditamente prospettato nel 1919 (*La escatologia musulmana en la Divina Comedia*). Gli aveva risposto G. Gabrieli nel 1921 (*Dante e l'Oriente*). La questione veniva riaperta più tardi da E. Cerulli, qui appena nominato c. 553: *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (1949) *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (1972).

La voce *Dečani,* che menziona il famoso Pantocrator locale, non cita Pallas, Capizzi e Passarelli, che pure se ne sono occupati. Forse quegli studiosi verranno citati in altro luogo, semmai alla voce *Pantokrator*?

Senza negare pertanto l'alto livello e la validità del *Lexikon des Mittelalters,* che ci riempie di ammirazione e di cui ci congratuliamo con gli Editori, ci auguriamo che esso conceda ancora più spazio di quanto già non faccia all'Oriente Cristiano.

V. Poggi S. J.

Melchitica

Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, Vol. III, T. 1: *(969-1250)*. Louvain: Peeters, et Paris (chez l'Auteur) 1983, 416 pages.

Cette histoire de la littérature melkite n'est plus inconnue de nos lecteurs (cf. OCP 46, 1980, p. 493-496; 48, 1982, p. 490-491). Nous avions dit l'apport considérable de Mgr Nasrallah par rapport à Graf son prédécesseur, et l'auteur nous a fait l'honneur de mentionner ces comptes rendus dans quatre des huit notes de sa préface actuelle (sans citer cependant le recenseur et sans en avoir toujours compris le texte). Le volume actuel confirme ce que nous disions précédemment.

A. Présentation de ce volume

Avec ce volume, «le centre de gravité intellectuel ne fut plus désormais Baġdād, mais Damas et le Caire» (p. 7). La période couverte correspond au règne des Fāṭimides et des Ayyūbides en Egypte. C'est l'époque de l'arabisation de l'Eglise melkite, en particulier à Antioche. L'ouvrage met bien en lumière le rôle des chrétiens (ici des melkites) dans l'essor intellectuel de ces deux règnes, notamment grâce aux médecins.

Comme les volumes précédents, celui-ci est divisé en deux parties. On saura gré à l'auteur d'avoir accepté la suggestion que nous lui faisions de distinguer entre les écrits de langue grecque et ceux de langue arabe. Cependant, qui ne s'intéresse qu'à la littérature arabe sera avisé de jeter un coup d'œil sur les «écrits en langue grecque» quand il s'agira de traductions, par exemple pour Nicon de la Montagne Noire (p. 109-122).

La deuxième partie, celle des écrits en langue arabe (p. 137-400) est la plus riche en données nouvelles. Comme dans le précédent volume (III 2), elle se divise en deux sections: littérature profane et littérature religieuse. Chaque section est subdivisée en une dizaine de sujets: poésie, art épistolaire, médecine, philosophie, histoire, géographie, histoire littéraire, *maqāmāt*, *adab* et *luġah*, versions, en ce qui concerne les sciences profanes; controverses, versions, théologie, prédication, hagiographie, exégèse, droit canon, liturgie, en ce qui concerne les sciences religieuse. Une liste de copistes (p. 395-400) conclut cette partie, suivie de dix pages d'addenda et corrigenda (p. 401-411).

Ce classement thématique a un inconvénient inévitable, celui de dépecer bon nombre d'auteurs. Ainsi, pour nous en tenir à un exemple, Naẓīf b. Yumn est étudié comme médecin (p. 151-152), philosophe (p. 166), savant (p. 177), mathématicien (p. 190) et controversiste (p. 250). On ne sait pourquoi l'Auteur a épargné ce sort à ʿAbdallāh b. al-Faḍl, traité d'un bloc aux pages 191-229, alors qu'on aurait pu aussi bien le classer dans la philosophie, les controverses, les versions, la théologie et l'exégèse. De même, Ibrāhīm le

protospathaire (p. 289-305) aurait pu enrichir les quatre pages consacrées à l'hagiographie (p. 334-338), puisque son œuvre hagiographique est étudiée aux pages 301-305. On utilisera donc avec circonspection ces classements.

A notre avis, le système de classement adopté par Graf offrait, à tout prendre, plus d'avantages. Chaque auteur y était étudié intégralement sous tous les aspects. L'évolution thématique était dessinée dans les introductions de chaque volume, et l'index du tome 5 indiquait toutes les occurences de chaque thème.

B. Figures et thèmes dominants

Dans cet ensemble, quelques figurent prédominent.

La plus importante est incontestablement celle de 'Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī, traducteur, exégète, philosophe, théologien et polémiste. «Par son intermédiaire l'Eglise melchite de langue arabe a connu les meilleures œuvres des Pères grecs» (p. 191). Nous lui devons plusieurs œuvres de saint Basile, le commentaire du Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse, les œuvres de saint Maxime le Confesseur et de saint Sophrone de Jérusalem († 638), des opuscules de Jean Damascène ou d'André de Crète, et surtout les grands commentaires de Jean Chrysostome (Genèse, Matthieu, Jean, Romains et Hébreux), ainsi qu'une anthologie chrysostomienne. Il traduisit aussi, à partir du grec, plusieurs œuvres ascétiques d'Isaac de Ninive. Son œuvre personnelle ne manque pas d'intérêt: elle est tout imprégnée des Pères grecs dont il était familier. La vue d'ensemble que nous donne ici Mgr Nasrallah est ce qu'il y a de plus complet et rend caduques les douze pages écrites en 1947 par Graf (GCAL II, p. 52-64). Signalons ici que nous avons préparé l'édition du *Kitāb al-Maṣābīḥ* (cf. p. 227, N° 5), mais que le *Vatican arabe 122* ne contient pas cette œuvre.

Une autre figure importante de cette période est celle de Paul de Sidon (p. 257-269). L'auteur en traite avec mesure. Il aurait pu y signaler notre article intitulé: *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs arabes chrétiens (XIe-XIIe siècles)*, in *Islamochristiana* 2 (1976) 201-249, ici p. 232-236. Il y aurait trouvé des analyses détaillées de six œuvres; il semble d'ailleurs avoir utilisé l'article (sans le dire) aux pages 258-259 avec la note 108 qui s'y rapporte, où nous signalions, pour la première fois, l'emprunt littéral fait par Paul de Sidon à Elie de Nisibe, dans deux traités.

Parmi les traducteurs, outre 'Abdallāh b. al-Faḍl déjà mentionné, une place spéciale doit être faite à l'higoumène Antonios du monastère de Saint-Siméon (p. 273-289). L'inventaire qui y est donné est bien plus complet que celui de Graf (GCAL II 41-45), mais il est ici assez touffu et aurait gagné à être présenté plus clairement. L'étude sur Ibrāhīm le protospathaire (p. 289-305) renouvelle complètement la question. De même, reprenant une étude antérieure, l'auteur fait mieux connaître deux auteurs: l'higoumène Grégoire et l'évêque Khariton (p. 305-310), à peine mentionnés par Graf (GCAL I, p. 405 et 442).

Dans les thèmes, on relèvera l'importance de la médecine (p. 148-165), avec en particulier Abū 'Alī Naẓīf b. Yumn, 'Alī b. 'Īsā al-Kaḥḥāl (cf. *infra*,

§ D) syro-orthodoxe devenu melkite, et Ibn al-Muṭrān. Dans la littérature d'agrément (p. 177-189), on relèvera surtout ce qui concerne les romans d'Alexandre et de Barlaam et Yuwāṣāf (avec ici l'indication des manuscrits arabes à miniature, pas nécessairement melkites).

Enfin, comme dans les précédents volumes, l'inventaire des manuscrits liturgiques (p. 359-386) est d'une richesse peu commune: y sont signalés les manuscrits gréco-arabes, syriaques, syro-arabes, arabes et syro-palestiniens. Seul un connaisseur de la liturgie comme Mgr Nasrallah pouvait dresser ce premier bilan. Il ouvre la voie à d'autres chercheurs, qui devraient reprendre cette section pour la développer, fournissant les incipit et comparant entre elles les traductions, pour s'assurer que l'on a bien à faire aux mêmes versions et aux mêmes recensions.

La section concernant le droit canon (p. 340-359) est assez riche. La tâche n'était pas facile, car ce genre de littérature est difficile à cerner et à classer. En réalité, une bonne partie de ces pages concerne l'Eglise copte; mais vu les influences réciproques, grâce à la langue arabe commune et à la co-existence en Egypte, on ne pouvait s'abstenir d'en traiter.

Au total donc, un bon panorama, qui enrichit énormément notre connaissance de cette littérature. Nous savons par expérience ce qu'un tel ouvrage suppose de recherches patientes et souvent fastidieuses, et sommes d'autant plus reconnaissant à l'Auteur d'avoir eu le courage d'affronter cette tâche. Notre seul désir est de voir paraître dès que possible les quatre autres volumes!

*
* *

L'auteur nous ayant demandé de faire des additions, nous avions d'abord pensé suivre page par page l'ouvrage, pour indiquer additions et corrections; mais cela aurait dépassé de très loin les limites d'un compte rendu. Nous avons finalement opté pour la méthode suivante: d'abord quelques suggestions globales, puis deux exemples particuliers empruntés aux deux types de littérature (profane et religieuse).

C. Suggestions globales

Au nom même de l'estime pour cette œuvre, nous nous permettons de faire quatre suggestions.

La première concerne la transcription de l'arabe: trop de fautes, menues certes, déparent l'ouvrage; en particulier en ce qui concerne les voyelles (longues et brèves), le *w* et le *y* (qui semblent embarrasser l'Auteur), le ḏ souvent transcript par ḍ, etc.

La deuxième concerne les références en note, trop souvent incomplètes. Est-il besoin de dire que, quelle que soit l'importance de la référence, elle doit être toujours *complète*, c'est-à-dire comporter: nom (même s'il se trouve dans le texte), titre, revue, tome, année et pages; ou bien: nom, titre, collection, ville, année et pages. Ce n'est pas que l'Auteur l'ignore, mais trop sou-

vent certains éléments sont négligés, faisant perdre au chercheur un temps précieux. Cela est d'autant plus nécessaire que cet ouvrage (nous en sommes convaincu) est appelé à devenir une référence. Nous avions développé ce point dans notre premier compte rendu (cf. OCP 46, 1980, p. 495, No 5); nous nous permettons d'y revenir.

La troisième suggestion est de donner, dans chaque volume, un index alphabétique provisoire des personnages étudiés, comme le faisait Graf. Ceci facilitera beaucoup la recherche, en attendant l'index général de tous les noms propres, titres d'ouvrages, thèmes, etc., qui occupera probablement un volume entier.

Une dernière suggestion, quelque peu délicate, que nous faisons avec simplicité et amitié. Est-il vraiment nécessaire d'attaquer les uns et les autres (d'autant plus que ces attaques ne sont pas toujours pertinentes), d'user d'ironie, de dire que les renseignements fournis par telle étude vous étaient déjà personnellement connus, etc. Ces éléments d'ordre personnel ne rehaussent pas la tenue d'un tel ouvrage.

D. Additions et corrections à ʿAlī b. ʿĪsā al-Kaḥḥāl (p. 156-158)

Avant d'aborder ce médecin, signalons que ce qui est dit d'Abū al-Ḥasan al-Muḫtār b. al-Ḥasan (p. 165 § 2) est à supprimer. Il s'agit, en effet, du fameux médecin *nestorien* plus connu sous le nom d'Ibn Buṭlān, mentionné d'ailleurs incidemment p. 237 § 2.

ʿAlī b. ʿIsā, qui vécut à Bagdad aux alentours de l'an mil, est le plus grand oculiste arabe de tous les temps. La date de sa mort, laissée en blanc par Ibn Abī Uṣaybiʿah, n'est pas indiquée par Nasrallah (pas plus que par Ullmann, Sezgin, etc.). Cependant, Abū Bakr b. Qāḍī Šuhbah, dans son grand dictionnaire biographique inédit, intitulé *al-Iʿlām bi-Tārīḫ al-Islām*, l'indique comme étant l'année 430/1039 (d'après le manuscrit autographe appartenant à Ḫayr al-Dīn Ziriklī). Il est l'auteur de la *Taḏkirat al-Kaḥḥālīn* (transcrite ici toujours, sept fois, par *Taḏkirat al-K.*), sorte d'encyclopédie pour oculistes. Suivant le plan même de l'Auteur, nous classerons nos additions ou corrections en trois sections: la bibliographie générale sur ʿAlī b. ʿIsā, la bibliographie particulière à son encyclopédie, et les manuscrits. Nous avons cherché à être aussi complet que possible, puisque tel était, nous semble-t-il, le but de l'Auteur. Certains titres sont postérieurs à l'ouvrage recensé.

* * *

A la bibliographie générale de la note 69 (p. 156), on ajoutera, par ordre alphabétique:

1. Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, II (Rome 1721), p. 45;
2. Louis Cheikho et Camille Héchaïmé, *Les savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» 5 (Beyrouth et Rome 1983), p. 189-190 (No 227);

3. Sami HAMARNEH, *Bibliography on Medicine and Pharmacy in Medieval Islam* (Stuttgart 1964), p. 60;
4. 'Umar KAḤḤĀLAH, *Mu'ğam al-Mu'allifīn*, VII (Damas 1957), p. 163;
5. Lucien LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I (Paris 1876), p. 303 et 498-503;
6. Max NEUBURGER, *Geschichte der Medizin*, II (Stuttgart 1911), p. 219;
7. Kamāl AL-SĀMARRĀ'Ī, *Muḫtaṣar Tārīḫ al-Ṭibb al-'Arabī*, I (Bagdad 1984), p. 583-586;
8. George SARTON, *Introduction to the History of Science*, I (Baltimore 1927), p. 731-732;
9. Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III (Leyde 1970), p. 337-340;
10. Ferdinand WUESTENFELD, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Göttingen 1840), p. 39 (No 97);
11. Ḫayr al-Dīn Al-ZIRIKLĪ, *Al-A'lām*, 4e éd., IV (Beyrouth 1979), p. 318 A.

* * *

A la bibliographie particulière à l'ouvrage, citée p. 157 (§ 2-5), nous signalons quelques corrections ou compléments:

1. Le texte arabe a été intégralement édité à Ḥaydarābād en 1383/1964, par al-Sayyid Ġawṯ Muḥyī al-Dīn al-Qādirī al-Šarafī.
2. En outre, des extraits en avaient été publiés par Antoine Chébli en 1951 sur un manuscrit copié le 6/10/1711 par Muḥammad b 'Umar al-Maydānī, et appartenant à Fāris Nimr Bodr, pharmacien à 'Ayn Dārā. Cf. Anṭūniyūs ŠIBLĪ, *Kitāb Taḏkirat al-Kaḥḥālīn li-al-'ālim al-'allāmah 'Īsā Ibn 'Alī Ibn Ġazlah* (sic), in *al-Mašriq* 45 (1951), p. 365-380; 46 (1952), p. 147-160 et 257-274.
3. En anglais, outre la traduction (non édition) de Wood signalée, on ajoutera l'étude suivante de C. G. CUMSTON, *A Brief Historical Summary of the Treatment of Trachoma, with Special Reference to the Arabian School and the Writings of Ali Ibn-el-Aïssa (Jesu Hali)*, in *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 14 (1921), section hist. med., p. 43-51; rééditée in *Annals of Medical History* 3 (1921), p. 244-251.
4. En français, nous n'avons qu'un tout petit extrait par l'émir Aref ARSLAN. En voici la référence exacte: *Anatomie de l'œil de Tezkérath el-Kahhaline ou Mémorandum des oculistes d'Issa ben Ali*, in *Janus* 8 (1903), p. 466-471.
5. Voici le titre de la traduction allemande de HIRSCHBERG, LIPPERT et MITTWOCH signalée par l'Auteur: *Ali ibn Isa. Erinnerungsbuch für Augenärzte aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert.*
6. Une étude avec des extraits en allemand avait été publiée également par Johann HIRSCHBERG, *Geschichte der Augenheilkunde*, 2. und 3. Buch: *Geschichte der Augenheilkunde im Mittelalter und in der Neuzeit*, coll. «Handbuch der gesamten Augenheilkunde...», hrsg. von Th. SAEMISCH, 2e éd. augmentée, vol. 13, II (Leipzig 1908), p. 41-47 et 121-146.

7. Enfin, il existe une traduction turque complète, faite par un anonyme, et conservée dans un manuscrit de la Süleymaniye d'Istanbul sous la cote *Muhtelif 37*. Elle est encore inédite.

* * *

Quant aux manuscrits (p. 157-158), outre les 17 (et non pas 16) signalés par Manfred ULLMANN, *Die Medizin im Islam* (Leyde 1970, p. 208 note 9) mais malheureusement non repris par Mgr Nasrallah, l'Auteur en ajoute huit autres.

Précisons tout d'abord que les *Karatay Topkapı Saray* 7222 et 7223 indiqués par Ullmann sont en réalité deux manuscrits de la bibliothèque Ahmet III d'Istanbul: le No 1955 (copié par 'Aṭā' Allāh en 861/1457) et le No 1964. Quant au manuscrit de la collection Aḥmad Taymūr (et non Timūr) mentionné par l'Auteur, il se trouve à Dār al-Kutub (le Caire) sous la cote: *Taymūr Ṭibb* 364, et a été copié en 1264/1848.

A ces deux listes de manuscrits et au manuscrit de 'Ayn Dārā (1123/1711) signalé plus haut, nous ajouterons les suivants, classés par ordre alphabétique des villes où ils sont conservés:

1. Bankipore IV, 36 (No 18) (copié en 555/1160);
2. Berlin oct. 1089/2 (pas dans le catalogue d'Ahlwardt);
3. Beyrouth Bibl. Or. arabe 287 (17e siècle), p. 14-18 (extrait);
4. Le Caire, Dār al-Kubub, Ṭibb 42;
5. Cambridge, catalogue de Brown, p. 164;
6. Dublin Chester Beatty 4002 (13e siècle);
7. Dublin Chester Beatty 4534 (920/1514);
8. Dublin Chester Beatty 5416;
9. Istanbul Ali Emīrī arabe 2900 (72 fol., incomplet de la fin);
10. Istanbul Aya Sofya 3584 (copié en 876/1471 par Aḥmad b. 'Isā);
11. Istanbul Fatih 3528 (copié en 725/1325 par Abū Ḥāmid Muḥammad b. Abī Bakr), fol. 231-278;
12. Istanbul Şehit Ali 2011 (copié en 833/1430 par Aḥmad b. Bāyazīd);
13. Istanbul Süleymaniye Mahmut 5515 (14e siècle);
14. Istanbul Université arabe 6176 (13e siècle);
15. Londres Brit. Libr. Or. 5104 (copié en 896/1491);
16. Londres Brit. Libr. Or. 5856 (copié en 690/1291);
17. Londres Brit. Libr. Or. 5916 (copié en 894/1489);
18. Paris arabe 5813 (19e siècle);
19. Rāmpūr Ṭibb 37 (catalogue I, p. 471);
20. Téhéran Maǧlis 1569;
21. Tübingen arabe 73;
22. Vatican arabe 313 (15e siècle).

Signalons enfin que le plus ancien manuscrit, remontant au 11e siècle et donc presque contemporain de l'auteur, est le *Sinaï arabe 578* (signalé par ULLMANN). Cependant, d'après ce que nous avons pu constater, il ne contient que la deuxième des trois parties (59 folios) et s'interrompt brusquement avant le titre du ch. 55.

E. Additions et corrections à Abū al-Mağdalūs (p. 313-314)

Ce personnage serait un melkite d'Egypte, devenu évêque de Diyār Bakr (aujourd'hui Diarbekir en Turquie), où il serait mort en 992. On lui doit un Commentaire du Credo. Graf (GCAL II, p. 449-450) appelait notre auteur Abū al-Mağd et en faisait un copte. L'argument de Mgr Nasrallah est que le commentaire est «nettement chalcédonien» et «ne peut donc être composé par un copte» (p. 314). Ayant lu la totalité du commentaire, nous n'y avons rien trouvé qui ne puisse être affirmé par un copte. Bien plus, bien des expressions rappellent la théologie copte médiévale, ou même se retrouvent littéralement dans la liturgie copte.

De plus, certains points nous font difficulté. Et tout d'abord, le nom Mağdalūs après Abū est absolument impossible. A notre avis, ce *lūs* (لوس) n'est qu'une mélecture de Yūnus ou Yu'annis (يونس). Avec certains manuscrits qui séparent les deux mots par Ibn, nous lisons Abū al-Mağd b. Yu'annis. Ensuite, la date 992 «du Christ» est impossible, un tel système de datation n'est pas utilisé par les Orientaux avant le 14e siècle. C'est une addition postérieure, qui n'est d'ailleurs pas attestée dans le plus ancien manuscrit (inconnu de Graf comme de Nasrallah). Enfin, l'existence d'un évêque melkite à Diyār Bakr au 10e siècle ne nous semble pas établie.

Mais le point essentiel est que nous avons affaire, en réalité, à *deux* commentaires du Credo, que Graf (suivi ici par l'Auteur) avait mêlés. D'une part, un commentaire assez bref, attesté par deux manuscrits coptes du 14e siècle: le *Vatican arabe 158*, copié le 6 Hatūr 1074 A. M. (=2/11/1357 A. D.) par Tūmā b. al-Nağīb Luṭfallāh al-Maḥallī (fol. 148r-157v); et le *Paris arabe 205*, fol. 79v-84v, qui a perdu le dernier tiers (correspondant aux fol. 154r12 à 157v22 du Vatican). D'autre part, un commentaire assez long, attesté par une douzaine de manuscrits de provenance variée.

Le commentaire bref est attribué à Abū al-Mağd b. Yu'annis (la lecture Yūnus est possible, mais improbable), prêtre de Minyat Banī Ḫaṣīb, l'actuelle ville de Minia à 240 km au sud du Caire. Il l'aurait composé à la demande de Ġubriyāl évêque de Qūṣ (ville située à 640 km au sud du Caire), en réponse à un juif qui critiquait le credo disant: «D'où en avez-vous tiré le texte?». C'est pourquoi, il s'agit presque exclusivement d'une chaîne de textes empruntés à l'Ancien Testament, et tout particulièrement aux prophètes. Aucune allusion au Coran, et pas davantage aux philosophes païens. Les deux seules allusions à l'évangile ont un but apologétique: établir le monothéisme des chrétiens. On est frappé par l'absence totale de commentaire proprement dit.

Le commentaire long, en revanche, n'indique pas de contexte. Il cite cinq fois le Coran, appelé *kitāb al-ḥunafā'* («le livre des *ḥanīf*»): p. 152/4, 153/17, 219/19, 219/22 et 357/10 de l'édition Bacha. Le Nouveau Testament y est cité au moins 25 fois. Enfin, au sujet du lemme sur l'Incarnation (p. 218-222), les «prophéties» des philosophes païens sont alléguées: Hermes, Platon, Boéthion (?), Auguste et Aristote; voir là-dessus GCAL I, p. 485-486 (pas dans Nasrallah). Ce commentaire est en réalité un excellent traité dogmatique apologétique, dans lequel chaque lemme est abondamment expliqué et justifié.

Les textes bibliques allégués sont le plus souvent communs aux deux commentaires, et souvent dans le même ordre; mais l'on sait que de telles chaînes circulaient dans les Eglises.

Les manuscrits du commentaire long sont le plus souvent tardifs et d'origine melkite; tous ceux mentionnés par l'Auteur (sauf le Beyrouth Bibl. Or. arabe 569A, daté de 1452) s'échelonnent entre le 17e et le 19e siècle. Certains sont d'origine syro-orthodoxe (d'où la classification du texte par Graf dans cette communauté, dans GCAL IV, p. 37 § 1, non signalé par Nasrallah), ou syro-catholique (cf. le *Mingana syriaque 308*, daté de 1804, «for the use of the West Syrian Uniats»). Seuls les syro-orientaux (nestoriens et chaldéens) n'ont pas connu ce commentaire.

Aux manuscrits du commentaire long signalés par Graf et Nasrallah, ajouter le *Vatican arabe 148* (16e siècle) fol. 28v-48v; le *Mingana syriaque 308* (signalé avec un doute par l'Auteur en note 12c), le *Mingana syr. 481* (A. D. 1689) fol. 221v-225v (fragment), et surtout le *Milan Ambrosienne I 10 Sup*, curieusement daté du 4 Tūt ou 1er Aylūl [10]38 des Martyrs (= 1er septembre 1321). Ce genre de datation, selon notre expérience, ne provient pas de melkites d'Egypte, mais de coptes vivant en Syrie, comme il y en avait beaucoup à cette époque. Ce manuscrit, de loin le plus ancien, ne comporte aucune allusion à un Mağdalūs melkite.

Telles sont les données sûres, glanées dans les manuscrits. Le commentaire bref est certainement copte et antérieur à 1357 (date du MS du Vatican); les listes épiscopales de Qūṣ ne permettent pas une plus grande précision. Quel est son rapport au commentaire long? Trois hypothèses sont possibles: tous les deux seraient des remaniement d'un texte antérieur; ou l'un des deux remanie l'autre. Dans l'état actuel des connaissances, on ne peut trancher. L'étude des citations bibliques apporterait peut-être quelque lumière. Elle devrait être entreprise à trois niveaux: comparer entre elles les citations des deux commentaires, à partir des manuscrits (l'édition Bacha est ici peu fiable); comparer les citations de chacun avec celles d'autres commentaires arabes, notamment pour les coptes ceux de Sawīrus b. al-Muqaffaʻ et d'Abū al-Barakāt b. Kabar; comparer ces citations avec les versions arabes de l'Ancien Testament, pour déterminer le milieu ecclésial de nos deux commentaires.

En ce qui concerne le commentaire long, il semble bien être, lui aussi, d'origine copte; il est destiné à renforcer la foi des chrétiens face aux attaques des musulmans. Son style rappelle celui de Simʻān b. Kalīl b. Maqārah, de la fin du 12e siècle; et il est en tout cas antérieur à l'année 1321, date du MS de l'Ambrosienne. Ce manuscrit, copié par un copte de Syrie, pourrait être le chaînon intermédiaire expliquant le passage de ce texte dans la communauté melkite, et de là occasionnellement dans celle des syriens occidentaux leurs concitoyens. Les manuscrits melkites firent d'Abū al-Mağd b. Yu'annis un prêtre ou un évêque melkite de Diyār Bakr mort en 992.

Au sujet de l'édition du commentaire long par le P. Qusṭanṭīn Bāšā, trois précisions: (a) La méthode d'édition est assez libre, comme l'affirmait l'éditeur dans son introduction; (b) Le titre de la publication est: *Tafsīr Qānūn al-Īmān ʻarabī ḥurr* (sic) *qadīm li-Mağdalūs muṭrān Diyār Bakr al-malakī*; (c) A la note 14 de la p. 314, rectifier ainsi: p. 217-224 et 356-363.

* * *

Ces additifs et rectificatifs, loin de réduire notre estime pour l'œuvre de Mgr Nasrallah présentée ici, la soulignent au contraire: nous n'aurions pas pris la peine de les faire s'il s'agissait d'un ouvrage médiocre. Redisons-le, il n'est désormais plus possible d'étudier le patrimoine arabe et le christianisme proche-oriental sans recourrir à cette grande œuvre.

Kh. SAMIR S. J.

Patristica

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique.* Livres XII-XIII, Introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des PLACES, S J. (= SC 307) Les Éditions du Cerf, Paris 1983, pp. 494.

Con questo volume le edizioni du Cerf proseguono la pubblicazione di un'opera classica dell'antichità patristica nella medesima collana che ha già presentato i libri I-VII e l'XI (= SC nn. 206, 228, 262, 215, 292). L'introduzione al libro XI, e soprattutto le ricchissime pagine del «Commentaire» di Geneviève Favrelle su «Le platonisme d'Eusèbe» che facevano seguito al testo (= SC 292, pp. 239-391) restano indispensabili alla lettura dei libri eusebiani editi nel volume che ora segnaliamo. Sappiamo infatti, per la stessa ammissione di Eusebio, che il lavoro contenuto nei libri XII e XIII della *Praeparatio Evangelica* va inteso come completamento di ciò che «mancava al libro precedente sulla concordanza di Platone con i *loghia* degli Ebrei» (p. 34). La sobria introduzione del des Places attira l'attenzione del lettore sulla caratteristica documentaria di un'opera in cui molto spesso Eusebio non fa altro che trascrivere abbondanti testi di filosofi greci e di Platone in particolare, limitandosi a brevissimi cenni o allusioni alle Scritture ebraico-cristiane nella convinzione che la concordanza appunto si imponga in qualche modo da sola. Alcuni testi in effetti Eusebio li fa precedere semplicemente da un titolo in cui concentra tutto ciò che pensa di poter dire come introduzione. Altre volte si accontenta di legare fra loro certi estratti oppure di segnalare appena una comparazione. La superiorità delle Scritture ebraico-cristiane è ovviamente fuori discussione.

Può essere importante ricordare, con il curatore, l'importanza dei capitoli 12 e 13 del Libro XIII, il primo composto da frammenti di Aristobulo e il secondo costruito in base a *Stromata* V di Clemente Alessandrino.

G. I. GARGANO O.S.B. Camald.

Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, introduction, texte critique, traduction et notes par Annik MARTIN, avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque, de Micheline ALBERT. (= SC 317) Éd. du Cerf, Paris 1985, pp. 377.

Ce volume de «Sources Chrétiennes» offre l'édition, la traduction française et le commentaire de deux documents d'un intérêt capital pour nous faire connaître jusque dans leurs détails, les circonstances des cinq exils d'Athanase d'Alexandrie. On sait en effet, que sur ses 45 ans d'épiscopat, Athanase en passa 17 en exil. Ces deux documents sont présentés et commentés avec toute la précision et la clarté requises, par Mme Annik Martin, professeur d'Histoire ancienne à l'Université de Rennes. Quant au texte syriaque de l'Index des 45 Lettres festales, il est édité et traduit par Mme Micheline Albert, chargée de recherches au C.N.R.S. et collaboratrice de la Patrologia Orientalis (textes de Barhebraeus, de Sophrone de Jérusalem, de Jacques de Saroug...).

Le premier document est appelé par son premier éditeur, Scipione Maffei (1738) «Historia acephala» car il ne parle que des trois derniers exils d'Athanase (346-373). Il s'agit de la version latine d'un texte grec perdu (pp. 138-168) contenue dans un mss du VII° siècle, le Codex Veronensis LX. Ce Codex comprend deux volumes. Le premier contient les actes du concile de Carthage de 419 et les lettres synodales des évêques africains aux papes Boniface et Célestin en 424 et 425, à l'occasion de l'affaire Apiarius. Le second volume appelé d'après son colophon, «collection du diacre Théodose» est une série de documents dont le noyau est la réponse de Cyrille d'Alexandrie aux évêques africains, par l'envoi de copies authentiques des canons de Nicée et de Sardique. A ces canons Cyrille a joint les éléments d'une Histoire ecclésiastique «rédigée pour répondre à la demande de l'Église de Carthage. Elle contient le récit des circonstances et de la durée des trois derniers exils d'Athanase celui de l'installation d'un évêque hétérodoxe à Alexandrie, Georges, et de celle, manquée, de Lucius, ainsi qu'un bilan portant sur l'ensemble des années d'épiscopat d'Athanase depuis 328. Et elle s'achève sur l'annonce de ses successeurs jusqu'à Théophile compris» (p. 19). Tel est dans sa sécheresse, le résumé des évènements dont l'Histoire acéphale fait revivre sous nos yeux les tumultueuses péripéties.

Dans sa longue Introduction (pp. 11-126) l'A. met en relief l'extraordinaire précision qui caractérise ce récit. Selon elle, le but du rédacteur, sans doute un clerc d'Alexandrie, était de démontrer que, sans l'appui du pouvoir impérial, les Ariens n'auraient pu triompher en Orient, à Alexandrie, comme à Constantinople et à Antioche (p. 25).

Un tableau ensuite fait apparaître les correspondances avec l'Histoire ecclésiastique de Sozomène (p. 26). Faute de pouvoir énumérer tous les points discutés par l'A., signalons le développement sur les rapports entre Alexandrie, Constantinople et Antioche (pp. 34-49). En effet, «le rédacteur de l'Histoire acéphale a jugé bon de consacrer deux passages de sa chronique à l'histoire de l'Église de Constantinople et un, beaucoup plus bref, à celle d'Anti-

oche» (p. 34). Ces insertions s'expliquent dans le contexte de la lutte anti-arienne et n'ont d'autre but que de «démontrer que dans la lutte contre l'hérésie en Orient, Alexandrie l'emporte de loin sur sa rivale (Constantinople)» (p. 49).

La dernière partie de ce premier chapître de l'Introduction (pp. 49-67) examine les rapports de l'Histoire acéphale avec les querelles théologiques du temps autour de la profession de foi anoméenne dans les années 362-365. Là encore, l'auteur de l'Histoire acéphale manifeste le souci de montrer la place prépondérante d'Alexandrie comme métropole religieuse de l'Église d'Orient «celle qui défend le mieux les intérêts de l'orthodoxie» (p. 67).

Le chap. 2 (p. 69-106) examine les rapports de l'Histoire acéphale avec le second document, c'est à dire l'Index syriaque placé en tête des Lettres festales d'Athanase qui est ici édité et traduit par Mme Albert, tandis que le commentaire en est fait par Mme Martin. Les deux documents, bien que s'intéressant tous deux à la vie d'Athanase, n'ont pas le même but et sont «totalement indépendants l'un de l'autre» (p. 69). Alors que l'Histoire acéphale ne s'occupe que des trois derniers exils d'Athanase, l'index syriaque embrasse ses 45 années d'épiscopat (328-373). Chacun des 45 paragraphes de cet Index fournit «tout d'abord l'indication de la date de Pâques dans les calendriers égyptien et romain, puis les noms des consuls de l'année, celui du préfet d'Alexandrie, l'indiction de l'épacte, enfin des renseignements de nature diverse concernant essentiellement soit la raison pour laquelle il n'y a pas de lettre festale pour cette année-là, soit l'activité pastorale de l'évêque» (pp. 69-79).

L'A. examine ensuite les problèmes de calendrier et des dates des cinq exils. Les deux documents utilisent un double système: le calendrier égyptien pour les mois, le romain pour l'année. Le fait que ces deux calendriers ne coïncident que pour 8 mois, de Janvier à Août, a entraîné un certain nombre de glissements chronologiques, d'une année sur l'autre, de blocages d'événements de deux années en une seule etc... Néanmoins la confrontation minutieuse des deux documents a permis à l'A. de préciser et de clarifier bien des points concernant les cinq exils d'Athanase (pp. 74-100).

Outre les précisions chronologiques résultant de cette confrontation, l'Histoire acéphale vient apporter une confirmation éclatante aux témoignages des autres auteurs sur le caractère versatile et souvent intolérant de la population cosmopolite d'Alexandrie composée en grande partie d'une masse de désœuvrés vivant misérablement, toujours à l'affût de mauvais coups, dans le seul but d'exacerber les antagonismes entre les communautés chrétienne, juive et paienne. Ce chap. 2 se termine sur la mise en relief de l'objectif apologétique de l'Histoire acéphale qui «n'est plus tant la défense d'Athanase qu'à travers elle, celle de la primauté de l'Église d'Alexandrie en Orient face à Antioche et surtout à Constantinople, primauté justifiée par son combat ininterrompu et victorieux contre l'hérésie arienne» (p. 106).

Le chap. 3 traite des caractéristiques linguistiques du mss de Vérone (pp. 107-122). Après un aperçu sur les diverses éditions et traductions, vient le texte lui-même accompagné de sa traduction française (pp. 138-169). Mais la partie la plus remarquable ce sont les 43 pages de notes et commentaires destinées à éclairer le texte (pp. 171-213). Les discussions des points contro-

versés sont conduites avec précision et sagacité. Il faut en dire autant des 26 pages de notes et commentaires de l'Index syriaque (pp. 279-304).

Quant au texte syriaque de l'Index, l'édition et la traduction en sont dues à Mme Albert. Texte aride et difficile à cause des termes techniques de calendrier et des noms propres à orthographe variable qu'il comporte. Là encore, la précision et la clarté sont remarquables. A signaler aussi l'heureuse idée d'avoir mis dans la marge droite de la traduction les correspondances avec les dates du calendrier grégorien actuel.

Viennent ensuite neuf tableaux placés en appendice (pp. 305-354) qui regroupent de façon synthétique diverses données éparses dans les documents: dates de la fête de Pâques, liste des consuls, des préfets d'Égypte, des noms propres avec leurs diverses orthographes dans la transcription syriaque etc... Pour couronner le tout, deux cartes placées en fin de volume, nous donnent les déplacements d'Athanase dans l'Empire et en Égypte et un plan d'Alexandrie permettant de localiser les points chauds qui étaient tour à tour le théâtre des affrontements narrés dans l'Histoire acéphale.

Pour tout dire en un mot, ce livre est une mine de renseignements précis sur une époque capitale et mouvementée de l'histoire de l'Église ancienne.

R. LAVENANT S. J.

Josef KÜRZINGER. *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments.* (= Eichstätter Materialen, Band 4. Abteilung Philosophie und Theologie) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1983, pp. 250.

Les étudiants de Josef Kürzinger, qui ne sont plus du tout de simples étudiants mais des gens déjà rôdés aux travaux de recherche, ont offert à leur ancien maître le recueil de ses quatre articles sur l'irritant problème de Papias, publiés de 1960 à 1979 dans la *Biblische Zeitschrift* et dans *New Testament Studies* (p. 1-83). Ce préambule est complété par l'édition des fragments par les soins de Reinhard M. Hübner, traduits par J. Kürzinger, avec des suppléments arméniens proposés par Folker Siegert, et enfin une très utile bibliographie commentée de 681 titres qui fait de ce volume le *nec plus ultra* pour tout ce qui touche à ce père insaisissable, dont le pentateuque bizarre semble à cheval entre le judaïsme et le christianisme, sans qu'on puisse se figurer à l'aise les énormes parties manquantes de son ouvrage.

L'initiative de reproduire tous les fragments, y compris en arménien et arabe, laisse une impression plus cohérente. On peut ainsi juger par soi-même de la non pertinence des conclusions si délicates à tirer. Dans le fragment n° 25, le *-d* final ajouté au mot chrétien n'est probablement pas un erreur à marquer par (*sic*): ceci dénote simplement que Vardan Vardapet s'adresse aux autres chrétiens qui considèrent la péricope de la femme adultère comme authentique, comme à ses propres adversaires. Précisément, il y a eu en Arménie des retouches au texte de l'évangile dans la mouvance des Pauliciens. Deux lignes plus bas, la forme *yasel*, entendue comme une liaison d'hiatus (p. 136, note 2) est parfaitement normale et représente la conjonction *i* + locatif d'un infinitif, thème en *o*.

Les fragments parcours d'un coup laissent encore perplexe: un homme qui raconte de si curieuses histoires est-il si digne de foi au moment des questions qui touchent directement l'élaboration du nouveau Testament? L'abondance même de la bibliographie montre à quel point l'interrogation demeure ouverte: avec les textes, elle est posée dans toute son ampleur et sa crudité.

M. VAN ESBROECK S. J.

ORIGÈNE, *Traité des Principes*. Tome V: *Compléments et Index*, par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI. (= SC 312) Les Éditions du Cerf, Paris 1984, pp. 278.

Si tratta di un volume che completa i quattro tomi già apparsi nella medesima collana negli anni 1978-1980. Il sottotitolo «Complementi e Indici» rende chiaramente l'idea del contenuto del volume. Si può aggiungere che per «Complementi» si intende riferirsi ad alcune precisazioni sulla tradizione manoscritta del «De Principiis» formulate dal Prof. Manlio Simonetti (pp. 9-22) con in più alcuni «Addenda et Corrigenda» curati dal Prof. Henri Crouzel cui si devono anche i diversi indici distinti in: 1. indice dottrinale; 2. indice dei testi scritturistici (ricavati dal III volume della *Biblia Patristica*); 3. piccolo indice dei testi non scritturistici, citati anche solo in modo allusivo sia da Origene che da Rufino; 4. indice dei nomi propri sia in greco che in latino; 5. indice, «qui a visé à etre complet» — avverte prudentemente l'A. —, dei termini greci e latini, secondo un criterio diverso da quello già presente nella edizione Koetschau che può proseguire ad essere perciò un utile punto di riferimento nonostante la sua riconosciuta incompletezza.

Il volume si presenta come indispensabile strumento di lavoro per chiunque intenda affrontare da qualsiasi punto di vista, sia esso letterario, storico, dottrinale o spirituale, uno degli scritti più affascinanti del dottore alessandrino.

G. I. GARGANO O.S.B. Camald.

A. STÖTZEL, *Kirche als "neue Gesellschaft". Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*. (= Münsterische Beiträge zur Theologie 51) Aschendorff, Münster 1984, I-IV. 240 pp.

Sometimes one discovers a book one would like to have written one's self. This was the feeling I had reading S.'s *Habilitationsschrift*. In Chrysostom the impression is inescapable that he is strongly influenced by the philosophical ideas of classical antiquity. Quite often these ideas seem even to overshadow the Jewish-Christian tradition. S. has succeeded in providing extensive documentation to show how ancient philosophy did in fact contri-

bute to Chrysostom's vocabulary and mode of thinking. (Perhaps, however, he might also have taken into account as well the role that the Sapiential Books played). These texts, however, are cited to establish what is specifically Christian in Chrysostom's thinking. S. limits himself to two themes: Christianity's potential for eliminating tension between social classes and for harmonizing conflicting desires. As indicated by the book's title, the Church is seen as playing a decisive part in Chrysostom's solution. He had no intention of changing society, but wanted rather to convert the individual. At most, he tried to alleviate the conditions of the poor and slaves (in his section on the "Milderung der Klassengegensätze", in which S. discusses Christian charity, he might have referred to A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, New York 1968). It is the Church as "new society" that offers the possibility for overcoming class oppositions. This possibility is real and not utopian, as shown by the example of the first Christians and the monks of Chrysostom's time. In this context, Chrysostom's criticism of *anachoresis* becomes clear. Monks should not withdraw into the desert, but should be a kind of *sacramentum societatis* within the *polis*. Here, I think, one may wonder whether Chrysostom's solution, even if not utopian, was (and is) nevertheless illusory. According to him, the contrasts between rich and poor, between masters and slaves, can be solved within the Church only when all its members enter into new relationships, different from those that continue to exist in secular society. Only then does the rich man who shares his wealth with the poor have the guarantee of not becoming poor himself. But a candidate for Baptism was not required to give away his possessions to the community or, as Chrysostom would have put it, was no *longer* required to do so. But when sharing one's goods does not constitute a condition of admission into the Church, then the claim that one's wealth is preserved or even increased when shared with others becomes unrealistic. Considering the real state of the Church then and now, one who took seriously Chrysostom's ideal had, it seems to me, no other choice than to join a monastic community. (The author almost admits this conclusion on p. 176). Chrysostom should, however, be credited with the courage of proposing the ideal to his listeners (although he seems to distinguish between perfect and imperfect Christians, cf. p. 74 and *Hom. 21,4 in Mt* PG 57,299 cited on p. 217. In speaking of a *radikales Christentum*, S. suggests a distinction between a radical and a less radical form of being a Christian). It is also the Church that offers the opportunity through which the individual can overcome the conflict between his opposing desires. Within the Church, one's passions can be made subordinate to a new goal: the love of God and neighbour which should involve a person's whole being. But here too, Chrysostom sees the possibility of such a love really being given only when it is mutual. In that case alone, it is feasible that by loving one's neighbour a person in reality loves himself.

Several questions remain. According to the author, *arete* and *agape* are exchangable concepts in Chrysostom (p. 184, cf. p. 159-197) although later he points out the social aspect implied by *agape* in contrast to *arete*. Is this in fact the case? Can *arete*, which Chrysostom employs much more frequently than *agape*, be replaced simply by *agape*? If this is true, has the philosoph-

ical concept of *arete* modified the Christian idea of *agape* or vice versa? The answer to this question would probably require a special monograph.

The author emphasizes that we cannot judge the effects of Chrysostom's teaching on the actual practice of his listeners. It seems to me, and some of the author's statements point in the same direction, that it was almost negligible. Whatever the case, the question can also be posed whether Chrysostom's minimizing social poverty, slavery and suffering has not contributed to political conservatism among Christians. According to L. G. KURBATOV, Chrysostom's position should be explained by his wish to defend the interests of the social class to which he belonged (cf. *The Class Nature of John Chrysostom's Teaching* [in Russian], *Ežegodnik muzeja istorii i religii i ateizma* 2 [Moscow 1958] 80-106). This thesis is more than questionable. It is likely that any Syrian monk, even one coming from the poorest rural family, would have shared Chrysostom's ideas fully. But the question seems justified whether Chrysostom's ideas unwillingly did not have a braking effect upon social emancipation.

Does not Chrysostom by his solution of reconciling poverty and wealth, lordship and slavery, heaven and earth, individual and society, body and soul introduce a new dualism within the Christian, namely that between his membership in the Church and being part of secular society?

How can it be reconciled that, on the one hand, he proposes monasticism (with its *apragmosune*) as the ideal Christian life and, on the other hand, he emphasizes that an ordinary citizen can be an authentic Christian? Should we refrain from trying to harmonize those statements? S. offers other examples of affirmations that cannot be harmonized (cf. p. 98 and 174).

S. presents Chrysostom's solution in a beautiful synthesis. But Chrysostom's works are not a *summa theologica*. They are composed of many units. Should his final, specifically Christian solution always be presupposed, even if, in a particular unit, it is not explicitly stated?

To C. Stäublin, cited on p. 19, n. 25 in connection with the Antiochene School, can now be added D. S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge/N. Y. 1982. On p. 214, n. 33, S. might perhaps have mentioned and commented upon L. DALOZ, *Le travail selon S. Jean Chrysostome*, Paris 1959. In his bibliography he could have added A. GONZÁLEZ BLANCO, *Economia y sociedad en el Bajo Imperio según Juan Crisóstomo*, Madrid 1980; it includes a great amount of evidence from Chrysostom and many bibliographical data. Besides the misprints (to limit myself to the proper names: Liebeschuetz, Leroux, Nowak), the only other fault I could find with this excellent book is the absence of a subject index. It is one of its major achievements that, with the help of Chrysostom's solution, it sharply outlines a problem that to-day is of at least as much interest as it was in the time of Chrysostom.

F. VAN DE PAVERD.

Russica

Pier Cesare BORI–Gianni SOFRI, *Gandhi e Tolstoj: Un carteggio e dintorni.* Il Mulino, Bologna 1985, pp. 226.

Gli Autori hanno pubblicato, per la prima volta in italiano, il carteggio fra Tolstoj e Gandhi e altri documenti relativi al carteggio. Due sostanziosi saggi (Sofri su Gandhi e Bori per Tolstoj) precedono la traduzione del carteggio. Che Tolstoj abbia influito sulla non-violenza di Gandhi è noto come pure era noto agli addetti ai lavori il carteggio in lingue occidentali. Merito degli Autori è stato però, oltre che la traduzione integrale completa del carteggio e di rilevanti altri scritti, l'aver portato a conoscenza di un pubblico più vasto i rapporti intellettuali fra questi que grandi animatori di quello che poi è oggi diventato il movimento pacifista. Naturalmente le idee di Tolstoj e di Gandhi sono ben diverse da quelle dei movimenti pacifisti. Lo scopo degli Autori esula del resto da questo problema. La prima parte del libro, e la più lunga, tratta di «Gandhi fra l'Oriente e l'Occidente». Il Sofri tratta in brevi capitoli la formazione intellettuale di Gandhi che riscoprì il proprio mondo culturale, in buona parte, attraverso la mediazione di pensatori occidentali. Tolstoj fu l'autore non indiano che più influenzò la formazione di Gandhi; l'ultimo Tolstoj ovviamente che lo curò dal suo «scetticismo» e lo fece «un fermo credente» della non violenza. La sua miscredenza era stata già scossa dalla lettura del Sermone della Montagna come della *Bhagavad Gita.* La religione di Gandhi — accettava l'induismo perché era la fede del suo popolo che voleva redimere dal giogo inglese — non si identificava con «*una*» religione negando egli il valore assoluto di qualsiasi testo sacro sia indú che cristiano e rigettando ogni autorità esterna. Per Gandhi tutte le religioni non erano che «fiori bellissimi di un medesimo giardino, o rami di un unico albero gigantesco: perciò sono tutte egualmente vere, per quanto siano interpretate dagli uomini in modo imperfetto a causa della loro imperfetta natura». Queste parole di Gandhi, citate dal Sofri, illustrano bene la «religione» di Gandhi che era contrarissimo a qualsiasi cambio di religione. Bori esamina invece il cristianesimo di Tolstoj che aveva vissuto 55 anni da nichilista, «nel senso di assenza di ogni fede» e poi si convertì all'insegnamento di Cristo, un Cristo tolstoiano naturalmente. Seguono poi altri capitoletti sulle letture di Tolstoj sul pensiero indiano, i vari corrispondenti indiani e le lettere a Gandhi. Significativo, dal nostro punto di vista, è l'avversione di Tolstoj verso ogni riformismo religioso che pensatori indiani tentavano. Mezze misure non servivano. Per Tolstoj «la religione è la verità e il bene, la chiesa la menzogna e il male». Il Bori conclude con alcune osservazioni sulla religione di Tolstoj avvertendoci che ha studiato Tolstoj da storico, cioé non proponendosi il problema della verità del suo insegnamento. Segue la traduzione del carteggio che è preceduto dalla molto importante «Lettera a un indú» di Tolstoj. Il compito di storici sia il Sofri che il Bori l'hanno egregiamente assolto in questo bel libro.

G. K. PIOVESANA S. J.

Patrizia LICINI, *La rotta di Nord-Est, Mercanti occidentali nella Moscovia di Ivan il Terribile.* Edizioni UNICOPLI, Milano 1985, pp. 132.

La nota studiosa P. Licini ci ha dato un interessante e dotto lavoro sulla Moscovia di Ivan il Terribile tratto in parte dai manoscritti di mercanti raccolti da G. V. Pinelli e conservati nell'Ambrosiana di Milano. Dei diversi manoscritti raccolti dal Pinelli viene integralmente pubblicato il terzo, il *Discorso della Moscovia*, pubblicato anche in russo, a cura della stessa Licini, nel 1985. La scelta è determinata dal fatto che, oltre all'essere sconosciuta, questa relazione, che è anonima, è molto dettagliata e priva di elementi fantastici. La sua concretezza e stile quasi giornalistico fa della relazione, che è del 1560, un'ottima letteratura di viaggi. È noto che per tutto il Cinquecento e i primi anni del Seicento la Moscovia era la meta più desiderata di viaggiatori e mercanti occidentali. Fra i diari più famosi di questi viaggi sono quelli di S. von Herberstein, G. Fletcher e Olearius. Per la sua brevità il *Discorso della Moscovia* non si avvicina neppur lontanamente a quelli sopra citati, ma era opportuno che venisse fatto conoscere agli italiani che nel Cinquecento tanto hanno contribuito ai rapporti con la Moscovia. Fu infatti Sebastiano Caboto l'organizzatore del primo viaggio inglese sulla rotta nord-est. Così sorse la «Russia Company» che amministrava gli scambi commerciali fra il Regno Unito e la Moscovia di Ivan il Terribile. Interessanti sono le istruzioni che il Caboto diede ai naviganti della prima spedizione (1533). Raccomandava di non rivelare la propria religione agli abitanti dei Paesi incontrati, di attenersi alle norme locali, non usare violenza alle donne o essere disonesti, trattare con molta ospitalità quanti volevano visitare le navi. Nei pranzi a bordo suggeriva anche di far bere agli ospiti molta birra e vino per «conoscere i segreti del loro cuore». Caboto, che non pose mai piede in Russia, certo non sapeva che i russi non avevano bisogno di incoraggiamenti per bere. La Licini che ben descrive l'importanza degli scambi commerciali, osserva la totale assenza di scambi culturali. Le ragioni di tale assenza sono viste nell'estrema refrattarietà della Moscovia ad averne, quando essa è appena uscita dalla dominazione tartara ed è entrata, dopo Ivan il Terribile, in un altro periodo tormentato. Inoltre gli inglesi, molto di più dei tedeschi e degli olandesi, si tennero distaccati dai nativi e, «soprattutto, non fecero mai propaganda religiosa». Sembra anzi che i portoghesi non riuscirono a stabilire duraturi rapporti commerciali proprio perchè essi cercarono di convertire i moscoviti alla fede cattolica. D'altra parte la Chiesa Ortodossa Russa diceva di «lavarsi accuratamente qualora si fosse stretta la mano di un appartenente alla Chiesa Romana». Dai diari dei mercanti inglesi sulla Moscovia ai tempi di Ivan il Terribile non si ricava certo una bella impressione delle condizioni di vita dei moscoviti. Basta leggere quanto descrive la Licini sulla giustizia (pp. 92-94). La loro religiosità (pp. 95-97) consisteva in una superstizione «mai vista» «adoravano solo immagini dipinte»; la corruzione era generale anche fra i monaci e l'ignoranza era spaventosa: non c'era poi alcuna stamperia in tutta la Russia. A conclusione di questo tetro quadro la Licini propone le note parole del poeta russo Tjutčev: «Non con la mente si può comprendere la Russia... nella Russia si può solo credere». È vero che gli storici adducono ragioni un pò meno fideistiche del resto accennate anche dalla

Licini che ovviamente non si è proposta in questo lavoro il problema della arretratezza della Russia. Il bel libro termina con un capitolo sull'Eco del mondo russo nell'Inghilterra Elisabettiana.

G. K. PIOVESANA S. J.

Syro-Indica

John MADEY and George KANIARAKATH (Eds.), *The Church I Love. A Tribute to Rev. J. Podipara C.M.I.* ("EBOSC" Publications 9/Orientalia - 2), Kottayam, Kerala, 1984, pp. 28 + 130 + 11.

This is not the first Tribute presented to Fr. Placid. In 1970, friends and students dedicated to him the valuable vol. 186 of the OCA, under the title of *The Malabar Church*, edited by J. VELLIAN. *The Church I Love*, a title expressing the ideal of Fr. Podipara serving the Church, was planned for 1977, on the occasion of his Golden Sacerdotal Jubilee. Some reasons obliged the editors to postpone the publication. The *Festschrift* begins with greeting letters of H. B. Paul II Cheicho, patriarch of the Chaldeans, of the Oriental Congregation and of the Pont. Commission of the revision of the Oriental Canon Law. Follows the bibliography of Fr. Placid in western languages (up to 1982) and Malayalam (partly). The articles are mainly on liturgy: Liturgy and individual Church (G. Pathikulangara, 1-12), the use of Mar Eša'ya Text (Thelly, 51-53), the penitential service in the Qurbana (important work by Th. Mannooranparampil, 13-50), and the ceremony of marriage in the Syro-Antiochene Rite (J. Madey, 119-130+11). Two articles deal with Church history: On Mar Paulus Abraham Pandari of Malabar (E. Hambye, 80-88) and on Mar Abraham of Angamali (J. P. M. van der Ploeg). A List of the Syriac manuscripts of Trichur is given by Mar Aprem (97-111 corresponding to pp. 356-74 of OCA 221). P. Yousif treats on the approach of divine realities according to saint Ephrem (54-69), and Fr. Quriacos Vadaketh speaks on Commitment to Jesus in Syriac monasticism (70-79 = *Christian Orient* 1, 1980, 144-153). Fr. Podipara as a promotor of Syriac and Malabar studies and as a scholar who dedicated his researches to the service of the Church receives this tribute with his usual humility. To each of the contributors, this was an occasion to express their respect and affection.

P. YOUSIF

Mathias MUNDADAN, C.M.I., *History of Christianity in India*, vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542).* Published for Church History Association of India, by Theological Publications in India, Bangalore 1984, pp. 568.

L'A. di questo primo volume della *History of Christianity in India*, uscito però dopo il secondo, è noto per avere più volte pubblicato sulla Cristianità dell'India Meridionale.

La sua conoscenza diretta di tale cristianità, cui egli stesso appartiene, si accompagna a reale competenza circa la storia della stessa cristianità. In questo volume Mundadan è riuscito a tracciare un quadro sintetico di molti secoli di storia cristiana dell'India Meridionale, dalle origini, così come si possono ricostruire storicamente attraverso testimonianze archeologiche, letterarie e tradizioni locali, fino alla metà del secolo XVI°, cioè all'arrivo in India di S. Francesco Saverio.

E in questa sintesi di un periodo così lungo e pieno di oscurità l'A. è riuscito a conservare equilibrio e imparzialità di giudizio, come si conviene allo storico, anche quando tratta argomenti che lo coinvolgono emotivamente in maniera diretta. Così, sulla questione dell'eventuale origine apostolica della sua cristianità, l'A. non si fa apologeta della tesi favorevole o di quella contraria, ma pone con serenità sul tappeto le questioni, distinguendo il problema della prima evangelizzazione e quello della tomba del santo. Trattando dei rapporti tra la primitiva cristianità dell'India con la cristianità siriaca orientale, che vi importa lingua, tradizioni e vescovi, l'A. evita opportunamente di applicare a sproposito le etichette di eretico e etrodosso. Quanto alle visite di Cristiani dell'impero, prima romano e poi bizantino, ai Cristiani dell'India, l'A. non sopprime gli interrogativi sulle figure di Panteno, di Teofilo l'Indiano, di Cosma Indicopleuste; mentre può esprimere delle certezze sui viaggiatori occidentali più tardivi, Montecorvino, Catalani, Marignolli.

Sapendo leggere le lastre di rame e le scritte sulle foglie di palma o *padiyola*, l'A. può ricostruire esattamente la struttura della società cristiana locale all'arrivo dei Portoghesi. Per costoro invece l'ignoranza di lingua e di cultura e il richiamo istintivo al cristianesimo latino come unico termine di paragone costituiscono una pregiudiziale negativa. I rapporti tra Portoghesi e Cristiani indiani non sono privi di frizioni e di attriti. Ma anche a questo proposito l'A. si guarda dagli estremismi e riconosce che almeno alcuni dei nuovi arrivati compresero che la fede era la stessa e che la differenza culturale non intaccava la sostanza di quel Cristianesimo (p. 213). La storia del Cristianesimo dell'India Meridionale non si conclude con l'inizio dell'attività apostolica portoghese. I missionari fanno nascere cristianità di rito latino, convertono i Paravas e collegano l'estremo Sud con Goa. La storia continua pur entrando in una fase nuova e l'A. la segue con altrettanta imparzialità e con uguale interesse.

Forse in qualche caso si poteva approfondire maggiormente e citare anche altra bibliografia. Su Teofilo l'Indiano, l'a. ignora G. Fiaccadori, *Teofilo l'Indiano* (Studi Classici e Orientali 1983: 295-331). Su Cosma Indicopleuste non cita la traduzione e il commento di W. Wolska-Conus SC 141, 159, 197. Ma non si può pretendere da un manuale di esaurire ogni aspetto delle questioni. Il grande merito di questo lavoro è la visione di insieme, ricca e documentata, sempre caratterizzata da un costante equilibrio e da un effettivo senso storico.

Se confrontiamo il libro del Mundadan con altro libro uscito lo stesso anno, che tocca le stesse questioni, pur avendo una prospettiva di spazio e di tempo più vasta (S. Neill, *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge 1984) il paragone non sminuisce il valore di questo primo volume della promettente collana di Bangalore.

V. POGGI S. J.

J. P. M. Van der PLOEG, O. P., *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts.* Dharmaram Publications, Bangalore 1983, pp. XVII+301.

For many centuries Christianity in India belonged exclusively to the Eastern Churches. It enjoyed close connections with the Aramaic, or Syriac, culture. Even, till quite recently, the St Thomas Christians of India, often known as Syrian Christians, if not as Nazarene Christians, remained strongly attached to the study and knowledge of the Syriac language and of all it stood for.

They had also realized, legitimately enough, that only the Syriac Churches had really cared for their welfare. Due to their relative isolation the St Thomas Christians felt the need of keeping up relations, even hierarchical, with those Churches, so as to renew themselves through living contacts with the apostolic and patristic ages.

Manuscripts, Syriac at that, came to India, mostly to Kerala, where the old Indian Church had its roots. They were kept with care and reverence. For a long time they were also copied locally with accuracy and love. Climatic and other conditions, however, were not particularly favourable to their upkeep. One wonders today how so many, as described by Fr Van der Ploeg, could have escaped. It is to be noted also that in the Malayalam language of Kerala quite a number of Syriac words are still used, above all in the liturgical texts.

Thanks to the labours of the learned Dominican Orientalist, we can realize, almost fot the first time, that there are still hundreds of Syriac Mss in Kerala, quite a few of them being of importance.

The author has studied them from two different angles. In the second chapter he surveys them according to their contents, including a special section on the psalters. In the third chapter he has catalogued the Mss according to the various libraries. Only two of these in Kerala contain a fairly large number of such treasures, i.e. the Syrian Orthodox library of Pampakuda with at least 229 Mss, and that of the Church of the East (Assyrian) at Trichur with about 82 Mss.

Fr Van der Ploeg was not satisfied with listing the Mss found in India. He also provides us with a rather detailed examination of the Syriac Mss written in Kerala and found today in such western libraries as those of the Vatican, Cambridge University, Oxford University, Paris (BN), and Leiden University. Amsterdam is not overlooked either.

The author's volume is not a mere catalogue, as useful as can be. He wants the reader to go deeper than a mere bibliographical interest. This is why in the first chapter he presents him with the chequered history of the St Thomas Christians of India. Those 45 pages are a personal account arising from the perusal of so many Mss. In this way one can learn a host of relevant details particularly on the relations of those Christians with the Church of the East, or East-Syriac Church.

In an appendix (pp. 274-86) still more is mentioned about the survival of Eastern Christian customs despite repeated latinizations.

Syriac scholars and other Orientalists will be glad to know that among

those Syriac Mss some are worth mentioning as rare items. In the library of the Malankara Catholic archbishop of Trivandrum there is a Ms of the Book of Judith of an unknown Syriac version. In the library of the Malankara Catholic bishop of Tiruvalla we come across a *beth-gaz(z)o*, or *sh'himo*, dated 1588, which compares favourably with three copies of the same period, which belong to the Vatican Library. In the Church of the East library, Trichur, there is a copy of *nomocanon* of 'Abdisho Bar-Berika, dated 19-5-1302, therefore written sixteen years before the author's death in 1318. The oldest extant copy of Bar Hebraeus' *nomocanon*, dated 1290, i.e. four years after his death, is kept in the library of Pampakuda.

Due to reasons of cost, etc., the titles of the Mss and other Syriac words/sentences are printed in transliteration. It is regrettable, though likely unavoidable. One could only wish that Fr Van der Ploeg publish a still more complete and detailed catalogue with printing in Syriac types of all titles and the like.

I may be allowed, as having been of some help to Fr Van der Ploeg, to insist on the great value of his work. It is due to its many facets, linguistic, historical, biblical, liturgical.

E. R. HAMBYE S. J.

Theologica

Karl Christian FELMY, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russicher Liturgie-Auslegung.* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 54) Walter de Gruyter, Berlin–New York 1984, pp. 508+19 Abbildungen.

Come non rallegrarsi del presente libro, sapendo bene che sono proprio questi studi storici e sintetici che sino ad ora ci sono mancati, quando si tratta della teologia e della spiritualità russa. I lavori di questo genere sono sempre da promuovere, eppure molti si lasciano scoraggiare, anche quando vi sono qualità scientifiche sufficienti per affrontare la fatica, perchè per molti rimane un ostacolo insormontabile l'inaccessibilità delle fonti. L'autore del presente scritto è stato favorito dalla felice circostanza di essere stato assistente e di essere ora successore di F. von Lilienfeld a Erlangen. Ciò aveva un doppio vantaggio: da una parte vi sono poche persone che, al pari della professoressa von Lilienfeld possano illuminare la strada oscura della produzione teologica russa (che non risulta esigua per il solo fatto che è sconosciuta) e dall'altra l'Istituto che fu da essa diretto possiede una biblioteca che è almeno un solido punto di riferimento per gli studi di questo genere. Aggiungendo l'esperienza fatta con la biblioteca del Pontificio Istituto Orientale di Roma, con il museo delle icone a Recklinghausen e con altre persone, l'autore è riuscito a prendere contatto con quei libri che sembravano irrangiungibili. Con esemplare precisione ci ha comunicato la loro esistenza ed il loro

contenuto. Già con questo il libro costituisce un valido strumento di lavoro per tutti coloro che si occupano della teologia e della spiritualità russa. Nei dieci capitoli del volume siamo guidati a conoscere da vicino i commenti liturgici, dai pensieri dei primi tempi fino ai più noti teologi recenti.

Ma la raccolta del materiale non ha esaurito le forze dello studioso. Egli rimane sempre alla ricerca dell'idea che si sviluppa nella storia come un filo. Ci rivela come l'antica visione escatologica del «cielo sulla terra» messa progressivamente in disparte dai commentari di tipo «rimemorativo» e soprattutto dallo storicismo del secolo scorso, riappare con tutta la sua forza nei tempi recenti nella teologia eucaristica di P. Florenskij, G. Florovskij, S. Bulgakov, N. Afanas'ev.

Oltre il merito storico, lo studio acquista anche un valore teologico. Leggendo le conclusioni siamo sostanzialmente d'accordo con l'autore che ci convince. Eppure, ci sia permesso dirlo, una cosa ci turba: questione di metodo? o piuttosto di atteggiamento? Identificando le diverse tendenze, si è obbligati a formulare in poche parole il loro carattere e compararle una con l'altra. Ma in questo sforzo si cade facilmente nel pericolo di paragonare l'incomparabile, di separare ciò che non si può capire altrimenti se non con un aspetto dell'altro elemento di paragone. L'Oriente cristiano stava sempre attento a non mettere allo stesso livello la visione spirituale con quella che viene procurata dallo studio e dall'intelligenza umana come tale. Sono due visioni differenti eppure non si escludono, quindi neppure il metodo «storico» (se non viene assolutizzato) può essere contrapposto all'antica visione del cielo sulla terra. E se quest'ultima è escatologica non contraddice il metodo dell'*anamnesi* del passato, la presenza «statica» di Cristo nel pane eucaristico è inseparabile dalla sua appartenenza essenziale all'azione dinamica dello svolgimento liturgico.

D'altra parte sappiamo bene che colui che scrive deve specificare, formulare e, quindi, anche opporre. Perciò la nostra nota non sia considerata come critica ma piuttosto come integrativa.

T. Špidlík S. J.

Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition.* Translated from the Greek by Liadain Sherrard. With a foreward by Bishop Kallistos of Diokleia. St. Vladimir's Seminary Press, N. York 1984, p. 137.

G. Palamas (1296-1359) is generally considered the greatest theologian of the later Byzantine period (7). Controversy about him continues until this day, a sure sign that central issues of faith are at stake here. This welcome translation of a work by one of the more authoritative experts in the field makes a reliable synthesis available to a much wider public.

The theme itself so bristles with difficulties that Palamas himself was wary of broaching it too explicitly (127). But from M.'s careful sifting of texts, including material not easily accessible, there emerges a picture of Palamite anthropology grounded in man as created "in the image" and "after

the likeness" of God. The Septuagint, if not modern exegesis, renders "likeness" to mean something dynamic, yet to be realized, in contrast to "image", which signifies a realized state presently assumed as starting-point to attain the likeness. One should not, however, press the distinction between "image" and "likeness" in Palamas (21). Taking his cue from the time-hallowed approach of St Irenaeus, Palamas sees man in his entirety, body and soul, as making up man's image. Precisely in this, man is far superior to the angels, who nonetheless surpass him as far as the "likeness" is concerned (23). The deification of human nature hearkens back to the divinization of Christ's human nature when it was assumed by the Logos, a position in accord with the so-called "physical" view of deification (29, 33).

Through sin the image of God in man was blurred and death came. With the Second Coming those persisting in sin will be deprived of the "temporary bonus of physical death" (25). As long as he lives, the sinner can improve his image by the practice of the Sacraments (42). So, for instance, the devil "has nothing" in the baptized man. Palamas dismisses the "image experts" who propound pagan wisdom as a means of growing in the likeness of God (68f). To the ecclesio-sacramental system of deification there must correspond a moral effort having its fulcrum in "cooperation", God's freely bestowed grace to help man rise to the occasion. On the other hand, dispassion does not entail the repression of our passions, but their transmutation into divine passion (77f). The world receives its new axis in Sunday as the eighth day heralding the new world-order already in force but progressing slowly towards its denouement (72). From the mystical viewpoint, the experience of deification is inextricably interwined with the moot-issue of the uncreated light (96ff). The apostles saw with their transformed earthly eyes the light of the Transfiguration (100), a case of "realized eschatology", to use the vocabulary of modern exegesis. What holds true of the apostles is seen in continuity with the saints' vision of God in heaven, a vision which is anything but static, since it allows for infinite progress (124f).

Palamas can frankly claim a broad base of support in tradition at its vintage-best. As starting-point for its teaching on Christ and the Trinity the Early Church adopted the reality of man's deification as experienced within the life of the Church (113). It is up to a fair theological discussion to assess in which ways the Palamite interpretation renders justice to this original experience and in which ways less so. If Palamas went beyond the Greek Fathers, this need not be held as such against him, for it is the task of every creative theology to adapt the message of Christ to man's contemporary understanding of himself and the world. The question would arise only if sole patristic authority were invoked to bolster Palamas' theology, and not objective arguments to be weighed on their merits. This holds true especially for the distinction between divine essence and divine energy (104f). A Catholic would then find a lot to approve of in this theology, for deification represents his ideal as well.

One may be thankful to M. that he touches on controversial issues from an Orthodox viewpoint without blowing them out of proportion in polemical intent (cf. 37f, 100f). However, he could have adverted more specifically to

the fact that Palamas' modern interlocutors have long since gone beyond Barlaam the Calabrian's inadequate framework for refuting the monks' champion. The "rediscovery" of Palamas (8) in contemporary Orthodox theology should go step-in-step with recognition of serious attempts on Non-Orthodox side to re-appraise the legacy of this valid witness of Christianity.

E. FARRUGIA S. J.

Turcica

Das Osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikāyet Defteri) vom Jahre 1675. Österreichische Nationalbibliothek Cod. mixt. 683, herausgegeben, eingeleitet und mit siebzehn Fachkollegen gemeinsam übersetzt von Hans Georg MAJER. Band I: *Einleitung, Reproduktion des Textes, Geographische Indices.* (= Österreichische Akademie des Wissenschaften. Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1984. Pp. 68+450.

Il codice mixt. 683 della Biblioteca nazionale austriaca è un prezioso registro turco. Forse apparteneva alla cancelleria del Gran Visir Ḳara Muṣṭafā, capo dell'esercito ottomano all'assedio di Vienna. Sarebbe caduto nelle mani dei vincitori quando l'assedio turco si concluse nel 1683 con la sconfitta degli assedianti.

Questo codice di 225 fogli, la cui registrazione più recente risale al 1675, era stato creduto un Mühimme Defteri, cioè un «registro di affari importanti», come si chiamava il Defter contenente gli atti del Dīvān-i hümāyūn, o Consiglio imperiale. Esso è di fatto un Şikāyet Defteri o registro dei reclami. A voler parlare con precisione, sarebbe più esatto tradurne il titolo con «registro per soddisfare i reclami». Vi si trovano infatti 2800 disposizioni autoritative, in risposta ad altrettante istanze di giustizia. Tali istanze chiamano in causa sia le singole persone sia i pubblici poteri. Quelle che accusano persone private lamentano colpe perpetrate nella spartizione di eredità, in furti, ferimenti, omicidi. Quelle del secondo tipo, accusano pubblici ufficiali di malversazione, di omissione di atti di ufficio, di angherie, di oppressione dei sudditi e di abuso di potere.

La maggioranza dei reclami proviene da musulmani. Ma ve ne sono pure di non musulmani, di Ebrei, di Cristiani, di monaci, di vescovi e di patriarchi. Più di 150 istanze sono avanzate da donne e tra esse alcune poche non sono musulmane.

Ora, tutto questo Şikāyet Defteri, pieno di risposte a rivendicazioni, contenuto nel cod. mixt. 683 della biblioteca nazionale austriaca, è riprodotto anastaticamente nel presente volume, mentre in un secondo volume verrà tradotto in tedesco. È la prima volta che un Defter del Divano imperiale ottomano viene edito e tradotto integralmente. L'impresa costituisce dunque un'iniziativa importante della turcologia. Ideata da Andreas Tietze, approvata dal ministro austriaco per la scienza e la ricerca, Frau Hertha Firnberg, essa

comporta la collaborazione di 17 specialisti, alcuni dei quali hanno come madrelingua il turco.

Non si creda che la rinuncia a traslitterare completamente il testo, ripiegando sulla riproduzione anastatica del codice, abbia esonerato l'équipe dall'esame minuzioso del testo così riprodotto. Infatti, in ordine alla sua esatta interpretazione, che apparirà nel secondo volume, il codice turco, scritto in caratteri arabi, è stato fotocopiato e distribuito in sezioni ingrandite, per essere completamente traslitterato dai vari collaboratori. Di questo arduo lavoro previo si conserva la documentazione nella sede centrale dell'impresa, a München, dove pure la traduzione delle singole sezioni è stata rivista per ovviare a eventuali incoerenze e discontinuità. Il presente volume ha una serie di *specimina* in caratteri arabi da cui lo specialista può controllare con quale acribia il testo sia stato letto (pp. 24-30). E pur dovendo rinunciare a un commento della traduzione, si è voluto corredarla di funzionali sussidi. Questo primo volume, oltre il testo originale e l'introduzione ha indici delle unità amministrative e delle località maggiori citate nel Defter riprodotto, nonché una lista di termini geografici in scrittura araba con la corrispondente terminologia in alfabeto latino. Il prossimo volume aggiungerà alla traduzione gli indici delle persone, degli argomenti, un glossario e una bibliografia.

Attendiamo dunque beneaugurando la seconda tappa di questa ammirevole iniziativa turcologica, che getta nuova luce sulla società ottomana, le sue strutture, le sue leggi e la vita dei suoi membri.

V. POGGI S. J.

Ucrainica

Analecta Ordinis S. Basili Magni, Vol. XII (XVIII), fasc. 1-4. Sumptibus PP. Basilianorum, Romae 1985, pp. 528, plates 2.

The present volume of *Analecta OSBM* is in scope and argument analogous to volume XI (XVII), which was devoted to the Dobromyl' reform. Almost half of the volume deals with several outstanding men of the order who died within the last five years.

Four articles are dedicated to Athanasius Welykyj (1918-1982), protoarchimandrite of the order from 1963 to 1978. Himself an enterprising man, with the assistance of a team, he started to publish material relating to Ukrainian and Belorussian church history deposited in the Roman archives. Of his other works the nine-volume *Z litopysu Xrystyjans'koji Ukrajiny* merits special mention.

A. Pekar describes in three articles the life and work of Fr. Hlib G. Kinax (1888-1980), utilizing Kinax's notebooks. Kinax was among the founders and first contributors to *Analecta OSBM.* He introduced the reform among the Basilians of Carpathian Ukraine; on 27 February 1921 the new novitiate of reformed Basilians was opened on Černeča Hora largely because of his efforts.

Four articles depict the activity of Myxajlo M. Wawryk (1908-1984). He was endowed with many talents, being an excellent preacher, conferencier, missionary, teacher, and last but not least a significant author of liturgical and historical works, sometimes heavy in style, but always solid in substance. The history of the order was his preferred field. In the volume under review we have his posthumous study on the *Služebnik* of metropolitan Žoxovs'kyj, printed in 1692 (p. 311-341).

P. Pidručnyj publishes some important material on the Dobromyl' reform from the Roman archives of the Society of Jesus and other depositories. Included are catalogues of novices with data and reports of the Jesuits on the progress of the reform, which shed light on the attitude of the Jesuit fathers in their assignment.

I. Patrylo sketches the life of a past protoarchimandrite Pavlo Petro Mys'kiv (1911-1984), who was an able administrator and a courageous priest.

B. Balyk finishes the publication of manuscript sketches of 88 Basilians who lived before 1718. These are not panegyrics as contemporary Jesuit Elogia were, but report also shortcomings and weaknesses, as they occur in life.

The Miscellanea section contains the life of two bishops.

Sophia Senyk presents with meticulous documentation and attention to detail the life of the outstanding bishop Methodius Terlec'kyj of Xolm. He was for some time missionary among the Uskoki in the Žumberak region on the border of Slovenia and Croatia. A much harder apostolate awaited him in his own diocese, because his work was hindered by the Latin bishop and clergy.

A. Pekar acquaints the reader with John de Camillis. This alumnus of the Greek College was a missionary in Chimarra, general procurator of the Basilian fathers in Rome, and finally Apostolic vicar of the Mukačevo eparchy (1689-1706). It was his merit that Leopold I issued the decree of emancipation for the Ruthenian clergy, granting them the privileges of the Latin clergy.

I. Patrylo continues his annotated bibliography of the Ukrainian Church.

There is much that is new and enlightening in this volume.

J. Krajcar S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Salvatore CARBONE, *Les Archives Nationales du Liban (Période contemporaine). Guide-Inventaire*. Avant-propos par Dr. Omar MESSEIKÉ, Centre des Archives Nationales (Liban) — Institut Culturel Italien (Liban), Beyrouth 1983, pp. 250 + carta geografica.

L'organizzazione di archivi nazionali libanesi, già prevista da decreto presidenziale del 1929, aveva proceduto a rilento, nonostante le iniziative del 1959 e del 1962, finché nel 1973 il Dr. Omar Messeiké le dette un impulso decisivo, anche ricorrendo a consulenze internazionali.

Fu cosí che dopo il tedesco E. G. Franz, l'italiano G. Antonelli e il francese B. Delmas, anche il prof. S. Carbone fu a Beirut nel 1979 e nel 1980 per mettervi a disposizione la sua competenza archivistica.

Il libro, frutto di quei due soggiorni, costituisce una guida pratica per l'utilizzazione di quella parte degli Archivi nazionali libanesi che è già inventariata e catalogata.

La guida inizia opportunamente con un quadro storico del Libano dal 1860 alla prima guerra mondiale. Quindi espone l'elenco ragionato dei documenti archiviati. La prima parte del volume elenca i documenti dell'epoca mandataria (pp. 81-94) cioè dell'alto Commissariato francese in Siria e Libano e dello Stato del Grande Libano.

La seconda parte descrive i documenti dell'epoca iniziata nel 1926 con la costituzione della Repubblica libanese. Anche qui l'A. premette una introduzione storica alla vera e propria catalogazione. Quindi elenca i documenti contenenti i decreti del Presidente della Repubblica, la sua corrispondenza, i suoi messaggi e discorsi (pp. 143-177).

Segue poi la lista dei documenti con disposizioni, decisioni e ordinamenti del Capo del Governo (pp. 179-202), della Presidenza del Consiglio dei Ministri (pp. 203-205) e di alcuni Ministeri (pp. 206-208).

Un annesso riporta il Regolamento interno del Centro degli Archivi Nazionali libanesi (pp. 209-217). Concludono il volume gli indici analitici dei nomi di luogo, dei nomi di persona e delle materie (pp. 219-245).

Ammiriamo questa guida, la sua funzionalità, la sua chiarezza e la sua presentazione tipografica.

V. POGGI S. J.

La lumière du Thabor, Nr. 4, 4e Trimestre 1984, Nouvelle revue orthodoxe, Fraternité Orthodoxe St. Grégoire Palamas, 30 Bd de Sébastopol, Paris 75004.

Das Heft enthält 8 Beiträge: 1. eine Einführung; 2. eine Biographie des Patriarchen Photius vom verstorbenen Priester Justin Popovič; 3. ein Essai vom Priestermönch Joseph über Joseph den Hesychasten (Athosmönch 1896-1959); 4. "Onkel Georg" (1846-1916), einen legendären "rumänischen Pilger"; 5. eine Homilie auf das Fest der Erzengel Michael und Gabriel von Nikodemus Hagiorita; 6. Ausführungen von A. Delembase über das Zeitalter des Antichristen und die Erwählten; 7. Bemerkungen zu Neuerscheinungen und Chronik; 8. Aphorismen über die Kirche.

Die Nummern 3, 4, 5 und 6 bringen Beispiele der traditionellen orthodoxen Hagiographie und Spiritualität, die innerhalb der katholischen Kirche Raum haben. Nr. 2, "Das Leben des Hl. Photios", ist jeder kritischen Methode bar und kann keinen Anspruch auf geschichtliche Genauigkeit erheben.

Charakteristisch für die Richtung der neuen Zeitschrift sind Punkt 2 und 7. In Punkt 2 geben die Herausgeber als Ziel an, mit Photius "die häretische Lehre des Filioque" zu verurteilen. Die Lehre des Ökumenismus wird "Vorläufer das Antichristen" (S. 81) und "Panhäresie» (84) genannt. Nach ihrer Meinung hat die Krankheit nach Rom auch die offizielle orthodoxe Theologie erfaßt (S. 9-10). Daher wenden sich die Herausgeber auch gegen vermittelnde Versuche "der Pariser Schule», gegen Bulgakov, Meyendorff und ihre Schüler (S. 8), gegen Evdokimov, Nissiotis, Staniloae und Clément (S. 10). Wir erfahren (S. 10-11), daß eine neue Ikone, abgebildet in Schwarz auf S. 11, (nach dem Muster der Ikone der drei Hierarchen Basilius, Chrysostomus und Gregor des Theologen) gleichzeitig in Griechenland, Serbien, in Europa und Amerika aufgetaucht ist, eine Ikone "der drei neuen Lehrer: Sankt Photius, Sankt Gregor Palamas und Sankt Markus von Ephesus": "Die Ikone der drei neuen Lehrer hat dieselbe Bedeutung: unsere Pädagogen, heute, gegen den Ökumenismus, sind diese drei Bekenner; und wenn, nächster Tage, die Orthodoxen sich kein Gehör mehr verschaffen können, dann werden ihre Ikonen ihren Glauben bekennen" (S. 11).

In Nr. 7 setzen sich die Priester Patric und Ambrosius auf Grund einiger Veröffentlichungen auseinander mit Hans-Urs von Balthasar, um ihn als Anhänger des Ikonoklasmus hinzustellen, mit O. Clément — er erwarte mit Joachim von Fiore (gestorben 1202) eine neue Offenbarung des Hl. Geistes —, und sie zeichnen von der Theologie des hl. Augustinus als eines philosophischen Neuplatonismus und von der ganzen katholischen Theologie als Rationalismus ein maßlos verallgemeinernd negatives Bild.

Unter dem Titel "Chronik" (S. 106-109) wird, hier berechtigt, Kritik geübt am theologischen Dialog zwischen Orthodoxen und Anglikanern. Es geht um die Bischofsweihe eines Theologieprofessors, dem vorgeworfen wird, daß er die Auferstehung Christi und die Geburt aus der Jungfrau leugnet, und daß er für das Frauenpriestertum eintritt.

Vertreter dieser neuen Richtung in der Orthodoxie ist Erzpriester Johannes Romanides, der gelegentlich erwähnt wird (S. 9; 107).

B. SCHULTZE S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Gonzalo ARANDA PEREZ, *El evangelio de San Mateo en copto sahidico. Texto de M 569, estudio preliminar y aparato crítico.* (= Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 35) Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense, Instituto «Arias Montano» C.S.I.C., Madrid 1984, pp. 296.

Hans Urs von BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. di Ellero Babini. Jaca Book, Milano 1985, pp. 445.

Alberto CASALEGNO, *Gesù e il tempo. Studio redazionale di Luca–Atti.* Morcelliana, Brescia 1984, pp. 257.

Marie-Dominique CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo.* (= Di fronte e attraverso, 148) Trad. di Marta SPRANZI e Marco VIGEVANI, editoriale di Giuseppe COLOMBO, presentazione dell'ediz. ital. di Inos BIFFI, 2ª ed. ital., Jaca Book, Milano 1985, pp. 180.

J. CLAVREUL, G. COURTOIS, M. M. DAVY, J. Ph. GUINLE, A. KREMER-MARIETTI, P. F. MOREAU, S. SAID, R. SEVE, J. L. VULLIERME, *La vengeance. Études d'éthnologie, d'histoire et de philosophie.* Vol. 4: *La vengeange dans la pensée occidentale.* Textes réunis et présentés par Gerard COURTOIS, Éd. Cujas, Paris 1984, pp. 253.

Radu CONSTANTINESCU (Intocmit de), *Vechiul drept românesc scris. Repertoriul izvoarelor, 1340-1640.* Editarea lucrării s-a făcut prin Serviciul publicaţii şi valorificare din Direcţia Generală a Arhivelor Statului, Bucureşti 1984, pp. 311.

Demetrio CRISOLORA, *Cento epistole a Manuele II Paleologo.* Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di Ferruccio CONTI BIZZARRO, M. D'Auria Editore, Napoli 1984, pp. 111.

Φώτιος 'Αρ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΌΠΟΥΛΟΣ, *'Αρσένιος 'Ελασσόνος (1550-1626). Βίος καὶ ἔργο. Συμβολή στή μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς 'Ανατολῆς.* (= 'Επιστημονική Βιβλιοθήκη, I) Διατριβή ἐπί διδακτορία ὑποβληθεῖσα εἰς τήν Φιλοσοφικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, 'Αθῆναι 1984, σσ. 238 + 40 πίνακες.

S. DOCKX, O. P., *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques.* Peeters, Leuven 1984, pp. VIII + 410.

Srećko M. DŽAJA, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804.* (= Südosteuropäische Arbeiten, 80) R. Oldenbourg Verlag, München 1984, pp. 303.

Φλωρεντίας ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΥ – ΝΟΤΑΡΑ, *Ἕλληνες γραφείς 13οῦ αι. Προσθῆκες καὶ διορθώσεις στὸ εὑρετήριο τῶν Vogel–Gardthausen.* 'Ανάτυπον ἐκ τοῦ Γ́ τόμου τοῦ περιοδικοῦ ‹ΔΙΠΤΥΧΑ› 'Εταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινωῦ Μελετῶν, 'Αθῆναι 1982-83, σσ. 185-239.

—, *‹Σημειώματα› ἑλληνικῶν κωδίκῶν ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9οῦ αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204.* Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία. (= Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου, 47) 'Εθνικον καὶ Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον 'Αθηνῶν, Φιλοσοφική Σχολή, 'Αθῆναι 1982, σσ. 296.

'Ηλία ΦΡΑΤΣΕΑ, Διακόνου, *'Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτική θεώρηση).* Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία, ὑποβληθεῖσα εἰς τήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, 'Αθῆναι 1984, σσ. XI + 310.

José Antonio FUENTES ALONSO, *El divorcio de Constantino VI y la doctrina matrimonial de san Teodoro Estudita.* Ed. Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1984, pp. 256.

Dirk JACHOMOWSKI, *Die Umsiedlung der Besarabien-, Bukowina- und Dobrudschadeutschen. Von der Volksgruppe in Rumänien zur "Siedlungsbrükke" an der Reichsgrenze.* (= Buchreihe der Südostdeutschen Kommission, Band 32) R. Oldenbourg Verlag, München 1984, pp. VIII + 272.

'Αλεξάνδρου Σ. ΚΟΡΑΚΙΔΗ, Δρος. Θ., *'Αρχαῖοι ὕμνοι: 2. 'Ο ἀγγελικὸς ὕμνος (Gloria) ‹Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ και ἐπί γῆς εἰρήνη. . .›* 'Αθῆναι 1984, σσ. 231.

—, *'Η εὕρεσις τοῦ τιμίοῦ Σταυροῦ. 'Η 'Ανοικοδόμησις τοῦ ‹Μαρτυρίου› τοῦ 'Ιησοῦ. 'Ο ἅγιος 'Ιούδας – Κυριακός. 'Ιστορία και Θρῦλος. Συμβολή εἰς τήν ἁγιολογίαν τοῦ* IV *αἰῶνος.* 'Αθῆναι 1983, σσ. 200.

A. LEMAIRE, C. MALAMOUD, J. P. POLY, J. SVENBRO, Y. THOMAS, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie.* Vol. 3: *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité.* Textes réunis et présentés par Raymond VERDIER et Jean-Pierre POLY, Éd. Cujas, Paris 1984, pp. 253.

Eduard LIÇO (ed.), *Flamurtar i Kombit. Theofan S. Noli, 1882-1982.* Saltus Press, Worcester, Mass., 1982, pp. III + 177.

Στυλιανοῦ Π. ΝΤΑΝΤΗ, *'Απειλητικαὶ ἐκφράσεις εἰς τὰς ἑλληνικὰς ἐπιτυμβίους παλαιοχριστιανικάς ἐπιγραφας. 'Επιγραφική συμβολή εἰς την ἔρευναν πλευρῶν τοῦ παλαιοχριστιανικοῦ βίου.* Διδακτορική διατριβή, 'Αθῆναι 1983, σσ. 221 + πίνακες.

Γεωργίου Σ. Πλουμίδη, *Αιτήματα καὶ πραγματικότητες τῶν ἑλλήνων τῆς Βενετοκρατίας (1554-1600).* (= 'Πανεπιστήμιο 'Ιωαννινῶν, Φιλοσοφική Σχολή, Τμῆμα 'Ιστορίας 'Αρχαιολογίας, Δημοσιεύματα 'Αρ. I) 'Ιωάννινα 1985, σσ. XVII + 182.

Βασιλείου Σ. Ψευτογκᾶ, *Φιλοθέου Κοκκίνου λόγοι καὶ ὁμιλίες.* (= Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοί Συγγραφεῖς, 2) Κέντρον Βυζαντινῶν 'Ερευνῶν, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 320.

Victor S. Pospishil, John D. Faris, *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics.* Diocese of Saint Maron, Brooklyn, New York 1984, pp. 49.

William A. Schumacher and Richard A. Hill (Editors), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1984.* Canon Law Society of America, Washington DC, 1984, pp. VII + 63.

Archimandrite Sophrony, *Voir Dieu tel qu'il est.* (= Perspective Orthodoxe, 5) Traduit du russe par le Hiéromoine Syméon, Labor et Fides, Genève 1984, pp. 199.

Rainer Stichel, *Nathanael unter dem Feigenbaum. Die Geschichte eines Biblischen Erzählstoffs in Literatur und Kunst der Byzantinischen Welt.* Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart, 1985, pp. 131.

Claude Sumner, *Ethiopian Philosophy,* Vol. I: *The Book of the Wise Philosophers,* Central Printing Press, Addis Ababa 1974, pp. XV + 455; Vol. II: *The Treatise of Zär'a Ya'əqob and of Wäldä Ḥeywät,* Printed for the 'Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis Ababa 1976, pp. IX + 352.

A. N. Tsirintanes, *Discours on Faith and life.* Vol. I: *Faith in our Times; living as a Christian; inner Life*; Vol. II: *The perfect man; sincerity: the moral rule,* "Union for Hellenic Civilisation" (Lycabettou 11, GR 10672 Athens), Athens 1984, pp. 141 and 123.

Nestor Vornicescu, mitropolitul Olnitiei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră sec. IV — XVI.* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1984, pp. 638.

Vincenzo Poggi, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XII-1985 - Gilles Pelland S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LI - 1985

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE